ALTERIDAD

UN RECORRIDO FILOSÓFICO

JAVIER RUIZ DE LA PRESA

ALTERIDAD

UN RECORRIDO FILOSÓFICO

ALTERIDAD

UN RECORRIDO FILOSÓFICO

JAVIER RUIZ DE LA PRESA







Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN 968-5087-76-8

¡Como si uno no debiese siempre fatalmente buscar a otro porque tiene necesidad de él; como si otro no pudiese siempre ofrecérseme porque tiene necesidad de mí!

Stirner, Max. *El único y su propiedad*,
Juan Pablos, México, 1976, p.177.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 9

EL ORIGEN DEL PROBLEMA Y EL SENTIDO DE LA ALTERIDAD 13

FORMAS DE ENTENDER AL OTRO 19

AUTORES REPRESENTATIVOS 29
Heráclito de Éfeso 30
Platón 33
Aristóteles 38
Epicteto 50
Marco Tulio Cicerón 54
San Agustín 60
René Descartes. 65
Immanuel Kant 71
Georg Wilhelm Friedrich Hegel 79
Friedrich Nietzsche. 92
Wilhelm Dilthey 101
Karl Marx 106
José Ortega y Gasset 115
Martin Heidegger 127
Max Scheler 135
Jean–Paul Sartre 146
Martin Buber 154
Gabriel Marcel 160
Emmanuel Lévinas 163
Xavier Zubiri 174

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA 179

INTRODUCCIÓN

IMPORTANCIA DE LA ALTERIDAD

La alteridad (la existencia del *otro*) siempre coimplica la existencia del *yo*,[1] por eso la forma más adecuada de hablar de ella es el *nosotros*. Seguimos siendo nosotros en la oposición, en la exclusión mutua, en la guerra.

Decía Pedro Laín Entralgo que "el pronombre 'nosotros' es una de las palabras clave de nuestra atormentada situación histórica".[2] En él se compendian 20 siglos de historia europea, porque todo individuo y toda comunidad llevan dentro de sí la historia del mundo. En él se insinúan, con toda su vejez y su renovada juventud, los grandes temas de la ética (la justicia, el amor y la amistad, la comunicación), la filosofía social (la historia, la tradición, la civilización, la comunidad), la epistemología (las condiciones de posibilidad del encuentro o descubrimiento del *otro*), la antropología (la teoría del *yo*)…

Aunque nos pese, "la noción general que teníamos de nuestra civilización está destrozada".[3] Y hay una mutua dependencia entre nuestra noción de la civilización y la del *nosotros*: una actúa como espejo de la otra y lo que sucede en esta revierte en aquella.

La alteridad —la teoría sobre el *álter* que alterna conmigo— supone dos polos: yo y tú o yo y ello.[4] Todo desemboca en última instancia en un *nosotros* siempre complejo y acaso doloroso, que

1. Desde la perspectiva del *otro*, el *yo* que en cada caso es mío o tuyo, también es un *otro*.

2. Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1966, p.396.

3. Musil, Robert. *Tagebücher*, Rowohlt, Hamburg, 1955, p.296.

4. La distinción es de Martin Buber. Véase: *Yo y tú*, Nueva Visión, México, 1984.

hace honor a la fragilidad de las relaciones humanas dentro y fuera de la vida pública. La alteridad implica tensión, desgarramiento, desencuentros y, por mucho que se sazone, son menos abundantes sus contrarios.

La historia nos puede ilustrar en esto. La vuelta a la alteridad fue, durante el imperio romano, un signo de crisis filosófica, pero también de retorno a los problemas fundamentales para intentar resolverlos de nuevo. La alteridad es siempre tema en los tiempos de penuria, cuando el barco metafísico empieza a hacer agua (en el tempestuoso mar de las teorías) o a encallar en espacios poco profundos.

Josep Plá[5] recomendaba a los hombres de su tiempo, de quienes somos herederos próximos, recuperar la filosofía a través de la modesta reflexión personal. Algunos de los autores abordados en este libro tenían una visión personal y a veces intimista de los problemas surgidos de la compleja sociedad humana; podía suceder que en lugar de tener en mente la ciudad, mediante la memoria convocaran la vida doméstica y reservaran para mejor época la reflexión sobre el estado o la república. Fue el caso de Marco Aurelio, que escribió su ética (εις εαυτον) a modo de diario íntimo.

5. Plá, Josep. *El cuaderno gris*, Destino, Barcelona, 2000.

Todo *nosotros* tiene un espacio de intimidad o confidencia, que es por donde en realidad empiezan los problemas y las posibilidades. Si se sigue la perspectiva de un filósofo de la ética contemporáneo como Lévinas, muy pronto se advierte que esta intimidad es lo más trascendente no sólo para la vida del individuo sino también para la de la ciudad o el estado. Una teoría de la alteridad hace eso: empieza con la peculiaridad del sujeto concreto y va extendiendo sus consideraciones, poco a poco, desde una constatación particular de la vida psicológica hasta una teoría sobre el sentido prístino de lo social.

La alteridad supone, como teoría, una explicación de los vínculos constitutivos entre el *yo* y los *otros*. Esos vínculos se manifiestan de forma diversa: a través de la versión biológica y psíquica a los

demás, la ayuda, la interacción, la convivencia (es decir: el *ser con otro* como dato básico de la realidad humana), el imperativo ético, la justicia, etcétera.

Es una semilla que crece y se hace gigantesca. Pero, sobre todo, es un tema de nuestro tiempo: tiene el carácter de todo auténtico problema filosófico, su necesidad y urgencia vital. Un saber sobre la alteridad es urgente en toda época, es condición mínima para la civilización y el autoconocimiento.

EL ORIGEN DEL PROBLEMA Y EL SENTIDO DE LA ALTERIDAD

Según José Ferrater Mora:

> El «problema del otro» como «problema del prójimo», de «la existencia del prójimo», de la realidad de los demás, del «encuentro con el Otro», etc., es un problema muy antiguo en tanto que desde muy pronto preocupó a los filósofos, para limitarnos a ellos: la cuestión de cómo se reconoce al otro —o al prójimo— como Otro; qué tipo de relación se establece o se debe establecer, con él, en qué medida es el Otro, en rigor, los otros, etc. Semejante preocupación se reveló de muy diversas maneras: como la cuestión de la naturaleza de la amistad, en la cual el amigo es «el otro sí mismo» y no simplemente cualquier otro; como la cuestión de si es posible admitir que cada uno sea libre en cuanto se basta a sí mismo, o posee autarquía sin por ello eliminar a los otros, etc.[1]

Se pueden dar algunas características generales:

- Con José Luis López Aranguren, cabe distinguir entre *alteridad* (término que designa mi relación con el *otro*) y *aliedad* (término que expresa la relación entre otros o muchos otros).[2]

1. Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, vol.I, voz: Alteridad, Alianza, Madrid, 1985.

2. No se puede establecer una fecha *oficial* para el uso filosófico del término alteridad. Su uso jurídico es tan antiguo como el derecho romano: *alter* (el otro), *alterius* (del otro). Los alemanes usan *der andere*; los italianos, *l'altro*; los franceses, *l'autre* y también *autrui*, ambos términos se usan de modo intercambiable, pero en algunos autores *autrui* es sinónimo de prójimo y, por lo mismo, su significado es más restringido que el de *autre*.

La alteridad es *personal* e interpersonal. La aliedad es *impersonal*.

- Sin embargo, la alteridad no se limita a lo personal, abarca también lo social y puede haber, así, una ética individual y una ética social de la alteridad.
- El plano de la aliedad no es puramente ético sino político.
- Lo político se apoya en lo moral, por lo que conceptos como libertad, derecho, sujeto o persona, se deben fundar en una actitud ética, en una ética de la alteridad.
- La alteridad abarca la comunicación de las existencias, el encuentro, la dimensión social del hombre, la amistad, los deberes para con los demás, la ética del prójimo y la del lejano o extraño, las posibilidades o condiciones de la comprensión y el diálogo.
- La comunicación de las existencias se presenta como básica y condición de posibilidad de las otras. La comunicación es, siempre, un hecho inacabado. Se puede pensar en una ética comunicativa que contempla una "situación ideal del habla" (Jürgen Habermas), condición de la efectividad relativa de los actos de comunicación. Esta situación de diálogo implicaría que "las comunicaciones no sólo no se verían obstaculizadas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones resultantes de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal del habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación".[3]

Entre sus posibles obstáculos externos se encuentran:[4]

- El lenguaje, como contrapuesto a la lengua. El uso particular e individualizado de los términos, las expresiones idiomáticas, palabras del folclore o de la técnica. Usos pragmáticos distintos, que corresponden a actividades diferentes.
- La acción instrumental orientada pragmáticamente hacia la consecución de un interés.

3. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Rei, México, 1993, p. 222.

4. Los obstáculos no lo son por derecho sino por ocasión. Son objetos o situaciones que también pueden actuar como facilitadores.

- Las instituciones y su capital simbólico. Para cada sujeto hay un conjunto de presupuestos lícitos o ilícitos, según gocen de respeto o de valor, que dependen de su precomprensión (el conjunto de juicios previos con que criba las experiencias actuales).[5] La cosmovisión —que es la institución por excelencia del pasado— puede estar ahí de modo implícito o explícito. Hay cosas que despiertan simpatía por ser alabadas en la opinión pública; tienen un aura invisible de veracidad, aceptación y privilegio surgida de su propio devenir histórico (el "capital simbólico" en el sentido de Pierre Bourdieu).
- El conflicto de principios o ideologías. Por ejemplo, una persona WASP (blanca, anglosajona y protestante) tiene prejuicios limitantes contra las personas de cualquier color. Y, en general, las razas tienen, desde un punto de vista sociológico, tendencias segregacionistas.
- Las influencias. Rara vez se explican con razones, por lo común, somos incapaces de decir lo que nos ha hecho permeables o impermeables a ciertos valores o actitudes. Las tiránicas se viven como sugestión y pueden provenir de un individuo o de la opinión pública: basta con que se les atribuya autoridad. Estas se originan en la repetibilidad de la experiencia o en la ausencia de una figura eficaz de autoridad.

5. En el sentido del *Vorverstehen* de Hans-Georg Gadamer. Véase *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

Por su parte, los obstáculos internos son:

- Resistencias del inconsciente, ya sea la instancia represora, ya la felicitante.[6] La una produce culpa, perplejidad y anulación. La otra puede producir un sentimiento de satisfacción aún en una circunstancia o acción inmoral o irracional.
- Resistencias conscientes, que provienen de un intelecto poco flexible. Para miles de hombres hay una oclusión en la "apertura constitutiva del yo": el miedo, el riesgo, la angustia, la infatuación (Hegel), el narcisismo o el carácter neurótico (que implica un individuo subvaluado) son estados afectivos que, al igual que la inseguridad y la autoestima deteriorada, influyen

6. Ambas son *partes* del superyó.

sobre la confianza del *yo* o su desconfianza hacia el *otro*. Por ejemplo, por miedo a experimentar la influencia de hombres superiores, el débil busca la compañía de los mediocres y experimentará su influencia, con lo que le será imposible no convertirse, a su vez, en mediocre.

- La comprensión de lo que significa una apertura o una actitud crítica adecuada.

Según Ignacio Lepp, los rasgos diferenciales de la comunicación de las existencias son:[7]

- No se produce de modo espontáneo ni inmediato: cada cual debe alcanzar un punto crítico de madurez personal.
- Se debe hacer patente a través de pasiones o afecciones (amor u odio, placer o dolor) que entre el *yo* y el *otro* hay algo común: somos capaces de experimentar las mismas emociones, sentimientos, pensamientos intenciones. Hegel, por cierto, estudia de manera detallada la comunicación como un proceso de *identificación*.
- Se benefician de una influencia profunda, benéfica y eficaz. Si la acción de los padres (o sus equivalentes) sobre el *Infans* ha sido benéfica, el adulto podrá tener una disposición abierta hacia lo extraño, lo otro.[8] Se excluye a los apáticos y amorfos, sensibles a cualquier tipo de influencia.
- La comunicación (real) es una influencia mutua que no favorece el aislamiento individual o su enajenación.
- El saber elegir (*frónesis*) la influencia y el medio saludable para sí. Aquel que ejerza un efecto liberador (un sentimiento de integración o libertad) sobre sí mismo.
- La madurez cívica que se expresa en el pronombre *nosotros*. Esto supone ser capaz de aportar a los demás una influencia profunda y elevadora. A esto se refiere Nietzsche cuando emplea la expresión "voluntad de poder".
- Un sentido de la solidaridad (verdadero lazo social) que no sea

7. Lepp, Ignacio. *La comunicación de las existencias*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.

8. O por lo menos aumentarán las posibilidades. Cabe objetar que la formación del niño no es tan unideterminante. Es verdad que toda cuestión psicológica exige una consideración multifactorial, pero hay factores más determinantes que otros. Entre ellos está la resolución o no del complejo edípico, que ha llevado a algunos psicoanalistas, como Santiago Ramírez, a la idea de que el troquel temprano, la infancia, imprime su sello a los modelos de comportamiento tardío: la infancia (de modo señero dentro de ella, el principio de autoridad, la interdicción del padre, los juicios valorativos, las aprobaciones y desaprobaciones, los gestos enfáticos) aparece como "destino". Véase Ramírez, Santiago. *Infancia es destino*, Siglo XXI, México, 1998.

impersonal, irresponsable y trivial. Conviene no olvidar que los vínculos más potentes para unir al individuo son el estado y la familia;[9] la solidaridad crea lazos orgánicos en ambos casos.

- La verdadera solidaridad no se limita al instinto de la especie o a la bonhomía: hay que quererla y trabajar por ella. Implica reconocer los deberes de unos para con otros, incluidos los que se establecen de manera recíproca entre individuo y estado. Implica, por lo menos, la camaradería (una cooperación en el trabajo y la vida civil, aunque sea entre extraños). No basta la solidaridad de clase, se requiere que sea cívica; para que esta exista, Aristóteles recomienda los gestos magnánimos de los ricos hacia los pobres.
- La ausencia de aislamiento o segregación. Según Søren Kierkegaard, el aislamiento se produce "doquiera que el individuo se hace valer como número".[10]
- Se debe tender a superar la solidaridad para convertirla en amistad; de lo contrario, se inclina a la disolución. Como observa Heidegger, la pura solidaridad es incapaz de conducir a los hombres a una "comunión existencial", pues los une nada más por lo que les es exterior.
- Según Karl Jaspers, la comunicación de las existencias requiere, como condición de posibilidad, la conquista de la propia libertad. La fuerza de los vínculos que creo con otros depende de la fuerza de mi integridad, de mi autodominio o control. Esta es requerida para ser propiamente sí mismo. El control es necesario por ser el único medio de acopio de fuerzas: se ejerce sobre la fuerza dispersa (sobre la falta de organización o integridad).

El problema de la alteridad, como se advierte, es más amplio que el del prójimo, que es sobre todo ético, en tanto la alteridad envuelve, además, aspectos gnoseológicos, antropológicos y hermenéuticos.

9. En el sentido más básico o primario, la familia está constituida por personas con un *attachment* significativo (para la visión que el *yo* crea de sí mismo y de su mundo). Esto requiere de intimidad. Un *attachment* es significativo cuando produce una modificación definitoria de la conducta.

10. Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2000, p.80.

FORMAS DE ENTENDER AL OTRO

El recorrido que se emprende a través del concepto conduce desde un estado de *societas* basado en la colaboración de los hombres en la ciudad o πολις, hasta un estado de socialidad que se basa en la condición natural de insuficiencia y necesidad de socorro.

Si algo se ve claro a través de esta travesía por figuras señeras de la filosofía, es un progresivo ensanchamiento de las "condiciones originarias" del *yo*. Es un *yo* vertido física, psicológica y constitutivamente a la realidad del *otro*, que aparece desde muy temprano, en expresión de Zubiri, como "incrustado en su vida".

El cambio del paradigma griego del hombre —que lo incrusta en un orden universal cognoscible—, al de la modernidad —que hace coincidir el *intus* de la conciencia con el *esse* del mundo—, tiene una palpable consecuencia para la alteridad: la atomiza, la vuelve extraña al *álter ego*, lo que fuerza el recurso a la teoría para poder descubrirlo.

La recuperación kantiana parece aún una operación parcial: su éxito es relativo. En Hegel se produce como una recuperación psicológica de la ontología y de la antropología. Es a partir de él que nace toda concepción existencialista posterior. Hay una característica común: la antropología se hermana con la psicología profunda y con la sociología. Al final aparece, como es el caso de Zubiri, una apelación a la psicología genética. Es como el retorno a la vieja unificación griega entre ciencias y filosofía. Como recorrer el círculo hegeliano.

El *otro* en el seno de la razón solitaria

Los antiguos consideraban tan natural la socialidad como la individualidad del *yo*. El cosmos o el *ordo essendi* suponían no sólo una comunidad social sino una cósmica. El hombre sería social por la misma razón que la materia es cósmica: pertenece a una jerarquía, y la urdimbre de relaciones prexiste a todo acontecimiento. El resultado es la idea de una hermandad del hombre con la naturaleza y, por consiguiente, un sentido de pertenencia a ella y la subordinación a los fines que esta persigue.

Esta comunidad se fracturó mucho antes de Descartes: en el renacimiento. Se podría hacer una lectura de este periodo de la historia de Europa no como conquista y liberación sino como pérdida y fractura. Se podría leer, a su vez, como un cambio en las políticas de género, pero no basta:

> Podríamos interpretar el Renacimiento como una vuelta a los valores del matriarcado, una rebelión contra el largo periodo de imposición de las ideas y la organización patriarcales, pero más bien supone la ausencia de una identificación con algo o con alguien. Es la edad de la disociación, de la falta de implicación.[1]

1. Partridge, Burgo. *A history of orgies*, Prion, Nueva York, 1990, p.131.

La recreación de la ciudad–estado en el renacimiento italiano —Florencia, Milán, Venecia— coincidió también con la aparición de un sujeto nuevo. Hubo un nuevo protagonista en la historia: la razón solitaria. Estas son sus características:

- En general, no admite el presupuesto de la fe. Nicolás de Cusa, cardenal y filósofo, no representa la regla —la fe— sino la excepción. Es representativo de la filosofía cristiana del renacimiento, pero no de este *in genere*.
- El hombre y el cosmos están desjerarquizados pero no desacralizados. Giordano Bruno hablaba de la pluralidad de los mundos habitados y del principio divino que se acrisola en todas

partes, pero su teología no es antropocéntrica ni cristocéntrica. Fue un libre pensador que se oponía a la tiranía de una iglesia politizada al máximo.

- El recurso continuo al pasado —por ejemplo, en la cosmología neoplatónica que encuentra su expresión plástica en *El nacimiento de Venus*, de Sandro Botticelli— hace que los tiempos sean híbridos de cristianismo y paganismo, igual que lo son de ciencias naturales y ocultas.
- El renacimiento fue el creador del discurso fragmentario, del pluralismo, del abigarramiento.
- Después del renacimiento, ya no fue posible una metafísica ni una filosofía de la naturaleza: ambas suponían un haber de principios y teorías comunes. Por eso, Descartes tuvo que recurrir al sujeto (las ciencias de lo objetivo habían resultado ser confusas y subjetivas). Sólo una filosofía del sujeto podía superar el subjetivismo de las ciencias de lo objetivo, de ahí que todo su esfuerzo se centrara en adquirir certezas. Sin embargo, estas son adquiridas en el seno de la razón solitaria: Descartes no reconoció una comunidad racional o lingüística. Sólo existe el individuo y, contrapuestas o sobrepuestas a él, las ideas.
- Con Descartes, se dio el giro del concepto formal (aquel que representa con inmediatez las cosas reales) al objetivo, inventado al final de la edad media: cuando la atención no se centra en el objeto representado por el concepto sino en el contenido del concepto (al margen de lo representado). El método de Descartes consiste en analizar los contenidos de conciencia por sí mismos, al margen de su función denotativa o connotativa. Y así establece: “Tengo en mi mente la idea de una sustancia absoluta… ¿De dónde surge?”
- En John Locke y en Blaise Pascal, la razón solitaria fue combatida desde una concepción realista y afectiva de la comprensión, respectivamente. A Locke se le ha llamado empirista por haber combatido el racionalismo cartesiano, pero también se le podría haber considerado realista en razón de sus tesis y sus contenidos (el racionalismo tiene más de un contrario).

Pascal, por su parte, reinsertó al hombre en su realidad psicoafectiva total, pero no hizo escuela, acaso por su filiación al jansenismo de Francia.

- David Hume, George Berkeley, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff y Kant siguieron siendo partidistas de la razón solitaria. La razón comunitaria reapareció con el idealismo y el vitalismo alemán del siglo XIX.
- La razón solitaria se caracteriza por defender que:

  - El conocimiento depende de manera exclusiva del esfuerzo personal (se descarta su carácter cumulativo). Descartes habría encontrado inconcebibles nuestros modernos "equipos de investigación" y la corporativización del conocimiento le habría dado náuseas.
  - La tradición es una mala autoridad y mera fuente de debate, opinión y confusión. El renacimiento le parece una mezcla confusa de seudociencias y ciencias, sin que estas hayan encontrado una "senda segura", como la de la matemática.
  - Es preciso buscar certezas por introspección, no por observación.
  - Estas certezas pueden dar una validez rigurosa (matemática) a las ciencias y a la filosofía —caso de Descartes— o destruirla —caso de Kant.
  - El nuevo conocimiento se convierte, a la larga, en un nuevo escepticismo. El camino emprendido por Descartes concluyó en Hume, quien al igual que aquel dudó de la veridictancia de las sensaciones, pero al reducir el pensar a "imágenes débiles", consumó un subjetivismo o escepticismo radical.
  - Al no poder estar seguro el sujeto de lo que conoce, se borran las peculiaridades objetivas de lo social y lo político. Aunque se hable de una razón práctica pura, no existen certezas. El *otro* aparece como una entidad incierta o incluso peligrosa (*Leviatán*); además, los elementos destructivos de la naturaleza humana prevalecen (en la teoría) sobre la razón arquitectónica.

- Se abandona el discurso de la virtud y el orden natural: se sustituye por un discurso del interés mínimo común (Thomas Hobbes, Jean–Jacques Rousseau, Bernard de Mandeville).
- Hay una segunda razón solitaria: la que, clausurada la vía de la razón o la de la experiencia, inaugura la del sentimiento (Rousseau) o la oblicua de la historia (Giambattista Vico).

EL *OTRO* COMO OBJETO DE UN *YO* SENTIMENTAL

Descartes pensaba que los sentimientos enturbiaban las ideas, las hacían perder claridad y distinción. Hume pensaba que los sentimientos eran como las ideas, esencialmente confusos, y la razón sería la facultad por la que el hombre vive en zozobra, porque intenta, sin éxito, enderezar la confusión; puede sistematizar, hasta donde le es posible, lo que conoce con oscuridad. Esta visión cambió con Rousseau: el sentimiento se convirtió en portador de un saber sobre sí mismo, restaurador de la pureza original del hombre salvaje —un sabio natural.

El sentimiento, como saber del corazón, nos hermana con la naturaleza y con los demás hombres.[2] Para Rousseau, podía alcanzar el carácter de una revelación, por eso él se consideraba el profeta de la claridad en medio de la confusión secular, y su propia obra le parecía un quinto evangelio: la tesis no puede ser descalificada con el pretexto de su exaltación. Por esta razón, los románticos alemanes se harían eco de sus palabras: de modo eminente, Novalis y los hermanos Karl Wilhelm Friedrich y August Wilhelm Schlegel, pero también Friedrich Schiller con su héroe, Karl Moore, un bandido de buen corazón.

¿Qué es lo que revela el sentimiento, según Rousseau?

- Una sabiduría que no puede ser adquirida por la ilustración. La mera capacidad reflexiva es demasiado calculadora y está viciada por la tradición y los usos consuetudinarios.
- Un saber sobre sí mismo que es, al mismo tiempo, un saber sobre la humanidad.

2. En Alemania, los mejores herederos de Rousseau son Wilhelm Schlegel (los literatos son los primeros receptores), Novalis, Kant y Friedrich Schiller, quien en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* habla de un "sentimiento moral", es decir, una receptividad educada por el "principio formal" (la razón).

- A diferencia de la sabiduría del hombre salvaje (que es un saber elemental para la vida asocial), esta es para la vida gregaria (Rousseau la considera, por su carácter intempestivo e innatural, una auténtica revelación).[3]
- Aunque Rousseau es solitario y antisocial, descubre la fraternidad; aunque se siente perseguido por sus detractores (en grado paranoico), descubre la libertad subjetiva como condición común; aunque en general tiene mala opinión de los hombres y con gusto mandaría a muchos a la hoguera (empezando por los inquisidores), descubre la igualdad (garantizada por un régimen de derecho).
- Rousseau se manifiesta como educador y como víctima propiciatoria: su destino está ligado al de Europa y se sabe solidario con los pobres, los desprotegidos y los perseguidos. Es él quien da el primer giro —dentro de la sociedad secular— hacia los pobres, los *sans–culottes, les misérables*.

3. En *La profesión de fe del vicario Savoyard*, Rousseau no parece estar lejos en su teoría moral de Nicolas Malebranche, quien también cree en una iluminación directa del entendimiento: en última instancia, el sostén es la idea del bien de Platón, que tiene el poder de dar inteligibilidad al pensamiento.

El tema del sentimiento sería desarrollado más tarde por Johann Wolfgang von Goethe, Nietzsche y Henri Bergson; ellos fueron los pioneros de la inteligencia emocional. El sentimiento puede engañar, pero también descubrir: puede ser la fuente de la verdadera comprensión y de la verdadera compasión.

EL *OTRO* COMO TÉRMINO DE LA ACTIVIDAD MORAL DEL *YO*

La filosofía del sentimiento encontró en su mejor discípulo su principal opositor: Kant. Todo lo que él sentía de reverencia hacia Rousseau (y que quedó plasmado en la *Crítica del juicio*), se tradujo en una reivindicación de la razón (pura) frente a la oscuridad del sentimiento, que restringió a la esfera de la belleza.

Para Kant, la fuente de la moral estaba en los juicios subjetivos prácticos (máximas) universalizables (principios o imperativos). Fue muy cercano a Descartes en el modo de fundar la moral, pero su novedad estribó en contar con un criterio de justificación: el juicio, el acuerdo del *otro* (*Übereinstimmung*), es esencial para alcanzar

la universalidad. En Descartes bastaba el acuerdo del entendimiento consigo mismo.

Por esta razón se puede decir que en Kant, aunque ya estaba germinalmente en Hume con un tinte subjetivista, surgió la moral por consenso, que mucho tiempo después desarrollaría la Escuela de Fráncfort, sólo que suprimiendo toda función universalizante y trascendental.

El *otro* en la dialéctica del espíritu subjetivo

Hegel —y antes que él, Johann Gottlieb Fichte y Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling— partió de la idea de una razón creadora: el individuo recrea el mundo a través de sus representaciones. Sólo el choque de dos libertades descubre a los hombres la existencia de una razón universal que se participa a todos y está presente como verdadera esencia y realidad en todas las cosas, por lo que la distinción entre sujeto y objeto es, en el fondo, una ilusión. La tesis básica de todas las formas de idealismo es que hay una ampliación de la razón a través del conflicto y la contradicción, un poco al modo de Heráclito: el paso de una razón propia a una común.

Se puede comparar el espíritu subjetivo con la semilla aristotélica que persigue —de modo inconsciente, primero, consciente después— su estado final de acabamiento. Los obstáculos del camino enriquecen las soluciones: las guerras, las disidencias, las contradicciones, no prueban que la alteridad no pueda ser incluida en el mundo del *yo*. El *yo* y el *tú* progresan con ellos: se implican mutuamente a través de la cultura, el estado, la religión y las artes.

Es imposible ser idealista (al modo de Hegel, por ejemplo) sin defender la libertad del individuo y, al mismo tiempo, la excelencia del estado. Hegel fue un defensor de la individualidad y no, como se suele pensar, su supresor y el fundador del estado absoluto.[4] Pero él concibió el florecimiento de la individualidad dentro de un orden común: la monarquía institucional. Este era el espacio propio del progreso, la integración, la alteridad.

4. La principal característica del estado absoluto es que no encuentra un límite en los intereses y los derechos individuales. Por eso es absoluto: tampoco encuentra su condición de posibilidad en el acuerdo. Existe o puede existir un contrato previo, pero lo puede violar a discreción porque no es un gobierno institucional, sometido a reglas, principios, códigos o creencias consuetudinarias.

EL *OTRO* COMO INVENCIÓN DEL *YO*

Michel Foucault introdujo la conclusión de que el "sujeto moderno", el de Kant, con sus categorías *a priori* del entendimiento, el de Hegel, como interiorización y subjetivación finita del espíritu absoluto, el de Arthur Schopenhauer, como portador de una inexorable "voluntad de vivir", y cualquier otro de los entes teóricos de los últimos 150 años, eran tan sólo una invención.

Hemos inventado al hombre, diría Foucault, y del mismo modo lo podemos destruir. Las teorías vienen y van. El problema es que muerto el sujeto moderno, el hombre de carne y hueso quedó temporalmente desnudo. Si se hacía la pregunta ¿quién es el hombre? en 1966, la intelectualidad francesa callaba.

Foucault encontró una solución al problema, que remite a Vico: conocer al hombre a través de sus obras. Si el estudio de la facultad de conocer introduce siempre supuestos y teorías que a la larga o a la corta son muy onerosos, ¿por qué no conocer al hombre a través de sus obras, es decir, de lo que hace con su vida y sus manos? Este es el reino de la historia. Foucault supuso que la imaginación, entendida como facultad creadora e interpretativa, era la fuente de la civilización y la cultura. Dependemos siempre, y en consecuencia, de la "loca de la casa" para entendernos a nosotros mismos y al *álter ego*, a los demás.

Esto no le impidió ir desgranando una ética que no se basaba ya en la imaginación sino en la experiencia de marginación, de pérdida de libertad. Fue quizá el primer creador (antes de Jean Nabert o, por lo menos, contemporáneo a él) de una ética del fracaso. Desde el error del terrorismo político, desde la miseria engendrada por él, podríamos saber, por ejemplo, lo que es o debería ser la política.

EL *OTRO* DESDE LA FENOMENOLOGÍA

Edmund Husserl dedicó no poco tiempo y esfuerzo a tratar de comprender lo que denominó “el problema de la intersubjetividad”. Lo que tenía entre manos no era otra cosa que el ahora moderno problema de la alteridad.

Para él, el reconocimiento del *otro* parte de una constatación de semejanza. El *otro* me aparece fenoménicamente como dotado de lenguaje, gestos, expresiones y emotividad. Yo infiero que, en principio, es semejante a mí. No puedo tener su experiencia originaria, cada cual tiene la suya y, en este sentido, topamos con un límite, pero este —como mostraría una de sus alumnas, Edith Stein— se puede limar a través de estados anímicos que favorecen la comunicación y la comprensión, como en el caso de la simpatía.

Extrañamente, Husserl partió de un distanciamiento inicial, al revés de lo que hicieron, por ejemplo, Scheler, Dietrich von Hildebrand, Jens Glebe–Möller o Stein. Acaso refleja la soledad que por su época se iba extendiendo en los guetos judíos, cada vez más abandonados a su suerte.

También se percibe esta soledad originaria en Hannah Arendt. Por eso vio la política como algo superpuesto, desde el exterior, a la esfera personal. Ya no se diga la inmensa distancia que Sartre implantó, también fenomenológicamente, entre el *yo* y el *tú*.

A través de la misma fenomenología (oficial o extraoficial), se recuperó a mediados del siglo pasado al hombre como animal social o político: Paul Ricœur, Marcel, Buber, Zubiri, Scheler, Ferdinand Ebner o Hildebrand. La fenomenología tardía regresó a muchas de las consideraciones griegas iniciales y a veces fue mucho más lejos.

AUTORES REPRESENTATIVOS

Las seis formas de entender al *otro* mencionadas, a partir de la clasificación de Pedro Laín Entralgo,[1] suponen distintas perspectivas de un autor a otro. De este modo, los filósofos que se analizan no pueden ser temáticamente unificados. Para algunos, la alteridad es una cuestión puramente ética (como sucede en la antigüedad), y para los modernos se convierte en un asunto de la antropología y la epistemología.

1. Véase Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1966.

Heráclito de Éfeso

Es uno de los grandes ejes de la filosofía occidental. Estadista, reformador y teórico de la naturaleza, fue conocido desde la antigüedad como "el Oscuro", por el carácter críptico de su pensamiento. Fue el creador del aforismo: la sentencia filosófica que procura un máximo de contenido en un mínimo de espacio. A pesar de los equívocos en torno al tema central de su obra, no fue tanto un filósofo de la naturaleza (no se ocupó de física y cosmología) sino un filósofo del hombre y de la inteligencia. Su influencia posterior llegó de manera directa hasta Nietzsche y Marx.

1. Heráclito descendía de reyes e, igual que los poetas más famosos del siguiente siglo (Teognis de Mégara y Píndaro), tuvo una concepción aristocrática de la vida. El aristócrata:

- Es un hombre culto (*pepaidéuos*). Sabe lo que es útil —χρεσιμος— para la vida.
- Puede ser un erudito, pero no es una condición necesaria. La erudición por sí misma no sirve para nada. Es una *polimatía*: un saber desordenado.
- Es un solitario. Debe vivir aparte de los hombres como los profetas del desierto. Es solidario en lejanía.

- Tiene una relación diplomática con el estado. Conserva su distancia.
- Sus costumbres son frugales, al punto de parecer, a veces, un hombre pobre.

2. El *otro* es, por lo general, un hombre con una razón propia (no alcanza la razón universal —la verdad y el interés común— porque no ve más allá de su propio interés). Es un sonámbulo (sólo parece que está despierto), sólo da el aire de sensato y parece que comprende, pero en realidad ni ve ni oye. Está enemistado con aquello con lo que tiene más trato (la verdad). Lo más cercano (el *yo*) es para él lo más lejano (carece de conocimiento de sí mismo). La mayor parte de los hombres ven y oyen, pero no comprenden, incluso una vez instruidos.[1]

1. Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburgo, 1957, p.60.

3. A pesar de todo, el *otro* es portador del logos (la verdad se hace presente hasta en los hombres más incapaces y obtusos); sin embargo, así como su logos o capacidad de comprensión puede crecer, también puede decrecer ("la razón está sujeta a un crecimiento o decrecimiento continuo"),[2] puede descubrir lo esencial en lo accidental y lo hace a través del devenir (Γενεσις, cambio en los contenidos de conciencia, enriquecimiento de las experiencias, vivencias).

2. Citado en Kirk, G.S; J.E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1990, fr.52.

4. Heráclito despreció a la multitud, pero estimaba que cualquiera puede abandonar la condición común. Si esto sucede, entra a formar parte de una aristocracia que no está dada por la sangre sino por la conducta. El ideal filosófico es convertirse en un *áriston* (αριστον): el mejor.

5. El filósofo se tiene que relacionar con el *otro* a través de la crítica y la pedagogía. Hay también, hasta cierto punto, una asistencia, muy clara en Homero, cuando se trata de amigos caídos en des-

gracia o de hombres que reclaman derechos consuetudinarios: la ayuda al extranjero, el hospedaje, el derecho a enterrar a los propios muertos, etcétera.

6. Su pedagogía se sirvió del aforismo, que suele ser simbólico y oscuro; escribió con metáforas, como las usadas en el Sermón de la Montaña o en los profetas veterotestamentarios.[3] No puede entenderlo cualquiera. Aquí vale: "El que tiene oídos que oiga", sólo el que tiene celo en el estudio, docilidad y mansedumbre puede entenderlo (Heráclito exige una acentuada espiritualidad y refinamiento para ser inteligible). De este modo, condiciona el aprendizaje de la filosofía a la adquisición de una disposición previa. A falta de mejor nombre, podemos hablar desde ahora de una "voluntad de verdad".

3. El uso de metáforas (con propósitos filosóficos) fue común en el Oriente y el Occidente durante por lo menos tres siglos cruciales: VIII, VII y VI a.C.

Platón

Discípulo de Sócrates, es el filósofo de la "forma": creía en la existencia de "arquetipos" (hoy les llamaríamos *atractores*) que inclinan la actividad de los entes naturales y les dan sus capacidades más propias —el instinto, la vida, la inteligencia, el sistema nervioso...— y que tienen un modelo del que representan tan sólo una aproximación. También es el filósofo del amor, al que, como Empédocles, consideró "motor del mundo" y "principio integrador". Es, quizá, la máxima figura del pensamiento occidental. Nadie ha alcanzado, como él, una fusión tan perfecta entre filosofía y literatura.

1. Platón heredó de Heráclito la distinción entre un conocimiento aparente y uno real. De múltiples formas, hay referencias oblicuas o directas a él a todo lo largo de su obra.[1]

1. Como ejemplos, los libros VI y VII de la *República*.

2. Platón era un aristócrata, como Heráclito, pero a diferencia de este, le gustaba el lujo y no desdeñaba —por tenaz obligación moral— la política. Por eso se convirtió en consejero de estado.[2]

2. En tres ocasiones distintas: primero en la corte de Dionisio el Viejo y, luego, dos veces con Dionisio el Joven.

3. Una *entrée* inusual: hay en Platón dos tesis (en apariencia contradictorias) que marcan su ética y su antropología. La primera dice

que la ignorancia consiste en engañarse a sí mismo sobre las cosas más importantes. La segunda sostiene que nadie desea, en el fondo de sí, engañarse sobre lo más propio y lo más verdadero que hay en sí. Y es verdad: tras un engaño arraigado y profundo yace un todavía más profundo conocimiento del engaño.[3] Acaso sirve el lenguaje de Blondel aquí: nuestro ser (la voluntad deseante) siempre dice sí, se expresa, se engalana de sinceridad, aunque nuestra voluntad (deseada) pueda decir eventualmente no. El hombre se afirma con su ser (tendencial), aun si se niega con su hacer y, en consecuencia, el negocio de la vida consiste en enderezar la voluntad hacia el ser, porque aunque resulte extraño y formidable, la voluntad puede decir no cuando el ser dice que sí. A esta dualidad (*esse* y *volle*) se le puede llamar el dilema platónico fundamental. Es cierto que cada tesis aparece de modo independiente, pero también lo es que una tesis reclama a la otra, como su contrapeso. La ignorancia explica que el hombre sea un animal lamentable (o, como se le describe en la *República*, vergonzoso); en cambio, el conocimiento profundo de sí, lo inviste de memoria (μνεμοσυνη), una cualidad que, con justicia, Platón consideraba divina. Así tenemos la vergüenza del olvido *vs.* la nobleza de la memoria. ¡Esto es lo que nos hace terribles! Capaces de cosas muy buenas o muy malas, hábiles, industriosos, silénicos y fáusticos.

3. Y un contacto con la intimidad que sólo perdería su contorno si el *yo* se viese totalmente invadido por lo inhóspito (*Unheimlich*), lo *otro*.

4. La enseñanza fundamental del mito de la caverna (libro VII de la *República*): la sabiduría (σοφια) hace que el hombre se descubra responsable de trasmitir su libertad recién adquirida a los esclavos, cuya característica principal es el amor a la ignorancia (el confort con la ignorancia). ¿Se puede probar que los esclavos están a sus anchas dentro de la caverna en esta “contemplación” de puras sombras? Sí, basta con advertir que el liberto, antes de buscar la luz del sol, es un hombre que se ha dado cuenta de que tiene grilletes en sus pies y manos. ¿Por qué sólo él se da cuenta? La respuesta socrática sería, sin duda, que está incómodo; no puede evitar pensar que la suya no es una vida real. Y es que hay una diferencia real: el uso del logos que siempre ha estado ahí, en la vaciedad de las som-

bras de sombras, aletargado por una gran cantidad de estupidez y, en buen grado, de comodidad. Los esclavos no quieren ser perturbados en su seguridad. ¿No es esto la comodidad? ¿Y la comodidad no es amor a la ignorancia, estupidez como bendición?

5. El *otro*, desde el mito de la caverna:

- Es alguien que sufre de confusión. Hay una visión colectiva y distorsionada de la realidad: participan de ella el estado, el pueblo, la autoridad...
- La distorsión de lo real es un no–saber. El no saber socrático–platónico es un no–fruir semejante al hombre que contempla una buena pintura, un paisaje o una obra musical, y no puede sentir su belleza. No sabe lo que se pierde y, en consecuencia, el objeto contemplable carece de valor para él. Sería como un niño que arruina una pintura, un libro encuadernado, una rara joya. No experimenta la culpa ni la pérdida.
- El filósofo (contemplativo o visionario) tiene como consigna devolver a los hombres su originaria capacidad de visión, pero no es un hombre que participe de un saber absoluto. Platón lo compara con un ναυτικος, tiene más conocimiento que cualquier marino, pero ha de enfrentar dificultades y peligros: su saber sigue siendo humano y hasta cierto punto falible.
- El hombre no–contemplativo se distingue por ser irritable, seducible, ingrato, vengativo, ambiguo, advenedizo, ventajoso, insolidario. Puede acabar matando a quien trata de curarle de su ceguera moral, como sucede con Sócrates y la ciudad de Atenas.

6. En el *Critón* se defiende la tesis de que no se deben cometer injusticias, esto es, que no se deben cometer en represalia por otras anteriores.[4] Amén de las que no responden a venganzas.

4. Este es, históricamente, el primer argumento filosófico contra la retaliación (es decir, el pago con la misma moneda, la ley del talión).

7. Ni siquiera se debe obrar contra las injusticias amparadas por la ley, porque en ese caso podemos destruir la ley. El estado de derecho, como de hecho sucede, es sustituido de manera gradual por un estado de excepción y privilegio, de plutocracia y nepotismo; cualquier parecido con la realidad no es mera coincidencia.

8. El hecho de que A haya perjudicado a B (según la interpretación de Irwin)[5] no debe afectar nunca el trato de B hacia A, pues la injusticia de A hacia B no constituye un motivo suficiente para que B trate a A de manera distinta. No se trata de que se conserven intactas las maneras sino los valores (αξιοι), nuestros modernos "derechos". Se puede desenmascarar, exhibir, ridiculizar, cada vez, una y otra vez, pero con estilo, con civilización, con logos.

5. Irwin, T. H. *Aristotle's first principles*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p.22.

9. Sócrates, al ser condenado a muerte, pensó que habría más beneficio para sus hijos si aceptaba su castigo que si intentaba huir. De aceptar huir, caería sobre sus hijos el desprestigio de un hombre cobarde, incoherente. Toda su fama se vendría abajo, no sería ya un ejemplo para las generaciones futuras. Pretendía hacer lo justo: eso lo convirtió en héroe. Puede ser el héroe en el sentido de Fernando Savater: el hombre que asume su papel, con poco que tenga de madurez y compromiso social, pues comprende que está ligado a otros, es su destino y su ciudadanía.[6]

6. Savater, Fernando. *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1980.

10. Actuar injustamente daña a la propia alma: la hace injusta. El alma adopta la forma de su acción. Si la acción es injusta, el alma se hace injusta.

11. La mejor forma de hacer un bien a los hombres es la amistad. El objeto (*Lisis*) de la amistad es el bien, y este es benéfico para ambas partes. El que engendra en la belleza (sentido de la *philía* —φυλια— en el *Banquete*) encuentra su satisfacción en el poder (δυναμις): el crecimiento de la libertad, que tiene su origen en un "deseo de ser más" (πλεοναξια) de acuerdo con el *Crátilo.*

12. Platón el pesimista. En el *Lysis*, Sócrates hace derivar —como en el *Banquete*— toda pasión humana, e incluso toda amistad, de nuestra pobreza ontológica fundamental, de modo que todo lo que llegamos a conocer como bueno procede del conocimiento de una carencia fundamental. No conocemos "lo bueno en sí" como principio de un recorrido y acaso nada más lo conjeturamos. Sólo sabemos o tenemos noticia de lo bueno por la deficiencia que remedia. Y esto pasa también con la bondad de la amistad: remedia nuestra originaria soledad. Lorraine Smith Pangle lo expresa así:

> No sólo rechaza Sócrates reconocer una clase de cosas que son sencillamente buenas, como opuestas a lo que es bueno para alguien. También sugiere que nada es bueno ni siquiera para nosotros *en y por sí* mismo, aparte de las deficiencias que remedia o erradica. El argumento de Sócrates en el *Lysis*, que toma la medicina como ejemplo clave del bien y no provee de una razón de la felicidad humana positiva, por cuya causa deseamos estar saludables, sugiere que el mal, la carencia y la ignorancia son factores fundamentales en nuestras vidas y que el bien toma su significado de ellos como algo completamente derivado, como si la vida no fuese más que una serie de enfermedades y restablecimientos.[7]

7. Smith Pangle, Lorraine. *Aristotle and the philosophy of friendship*, OUP, Oxford, 2003, p.24.

Aristóteles

Discípulo de Platón, ha sido llamado por Umberto Eco "la mayor inteligencia de Europa". Creador de la lógica formal, compilador de las reglas dialécticas (cuyo objetivo es convertir en conocimiento la simple opinión), zoólogo, taxonomista (clasificó todas las especies animales conocidas en su tiempo), creador de la metafísica y autor del libro más importante de ética en 2,400 años. Aristóteles es la fusión de filósofo y hombre de ciencia. Junto con Demócrito y Gottfried Wilhelm Leibniz, fue ese tipo de genio que podía dominar todas las ciencias de su tiempo, desde la geometría y la astronomía, hasta la retórica y la política.

1. Aristóteles fue el gran heredero de Platón, pero no pudo tocar un solo tema platónico sin dejar impresa su personalísima interpretación. Aunque Platón fue un gran literato, las líneas escritas por Aristóteles sobre una de las formas de alteridad, la amistad, se encuentran entre los momentos estelares de la literatura. Nada puede dispensar su lectura directa en cualquiera de las tres éticas.

2. También fue aristócrata, pero la ostentación del honor o la riqueza le parecía de mal gusto. Aunque fue melancólico, consideró más importante la amistad que el saber mismo. Le gustaba la sole-

dad y por eso le temía (conocía los estragos que su exceso produce en el ánimo). No vivió como Heráclito, a distancia del mundo. Fue consejero de estado, director de un equipo de investigadores (en Lesbos y Mitilene), recensor de olimpiadas y elaborador de una constitución ateniense. Fue el sabio inmerso en el mundo y se le podía ver por todas partes: en la plaza pública, en el Ελευθεριον, en el teatro, en los jardines de Apolo Líceo.

3. La pérdida temprana de sus padres —tal vez asesinados durante una sedición contra Filipo II, rey de Macedonia— acentuó su temperamento introvertido. La soledad de su niñez está retratada en una frase de la *Ética Nicomáquea*: "¿Quién en su sano juicio desearía volver a ser niño?"[1] Su soledad recibió otro golpe cuando su mejor amigo, Eudemo, fue muerto en batalla; por entonces, él tenía alrededor de 17 años. Luego vinieron su matrimonio, la muerte de su esposa y, por si fuera poco, la de su hijo, al cumplir los 15 años de edad. Aristóteles fue un hombre solo, como si se hubieran confabulado el mundo exterior y el interior; eso explica que el *otro* ocupara un lugar central en su ética.[2] Para él, la amistad es el único viático que nos permite resistir las miserias, las abundantes miserias de la vida.

1. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1110ª5, UNAM, México, 1985.

2. Que su preocupación ética es notable lo prueba que haya redactado tres éticas distintas. Esto no lo hizo con ninguna otra de sus obras.

4. No obstante, hay un contraste entre sus necesidades como pensador y sus prioridades vitales, pues la soledad le venía bien para la investigación y la actividad de pensar. La compañía evitaba que se hundiera en la melancolía o en la desesperación que eventualmente puede acarrear el pensar. Sin la compañía, Aristóteles habría podido caer en la *maldición* de Emil M. Cioran: "Cualquiera que esté dispuesto a pensar las cosas a fondo, está condenado a convertirse en un clásico de la desesperación".[3]

3. Cioran, E. M. *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 1985, p.165.

5. La amistad aristotélica es un bien superior al individuo e inferior, tan sólo, a la suma felicidad de la contemplación pura.

6. La amistad pertenece a la categoría de las virtudes arquitectónicas, que están subordinadas en sus fines al bien social. Es una virtud recíproca porque implica el bien y la voluntad de, por lo menos, dos individuos. Además, puede haber un sentido colectivo de la *philía*: el de los hombres que confían entre sí para la realización de una tarea común. Esta amistad genérica está posibilitada por la justicia, pues "la amistad surge de la justicia entre los hombres".[4]

4. Aristóteles. *Op. cit*, 1160^{b}4.

7. La amistad que genera la justicia es más propiamente llamada "benevolencia" y Aristóteles hace, a propósito de ella, una interesante observación:

> El que ha sido recipiente de un buen acto, en retorno por lo que ha recibido, otorga benevolencia y, en consecuencia, hace lo que es justo. Pero el que quiere hacer algún bien a alguno, esperando obtener a cambio la asistencia del otro, no parece tener benevolencia hacia esa persona sino hacia sí mismo, como tampoco es un amigo si le sirve para hacer uso de él.[5]

5. *Ibidem*, 1167^{a}14–18.

Es, pues, su opinión que los actos buenos hechos en expectativa de una recompensa, no la merecen y que los hechos generosamente, merecen gratitud.

8. El hombre plenamente realizado en cuanto "ser en relación" es un "amigo final". No basta con el "primer amigo", que es el Bien de Platón. Quien no puede ser amigo de un hombre concreto tampoco puede ser amigo de Dios.

9. La amistad es superior a la justicia pues "cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y *parece que son los justos los que son más capaces de amistad*".[6] Aristóteles no separa, como nosotros, el ámbito privado (al que reducimos la amistad) de la justicia (a la que reducimos el ámbito público).

6. *Ibid*, 1155^{a}.

10. Hay una distancia enorme entre la justicia y la amistad: la primera no consigue —ni lo intenta tampoco— crear una unión entre el *yo* y los *otros* mediante la eliminación de las distancias, tan sólo atenúa el odio o somete a un cauce civil el instinto de venganza o el de apropiación. Sirve para contener la discordia. La amistad, por el contrario, es participativo–unitiva. En la ciudad, la amistad toma el nombre propio de concordia (*homónoia*), una coincidencia genérica en la opinión, que se puede llegar a instaurar, incluso, entre personas que no se frecuentan ni se conocen. Dice Lorraine Smith Pangle:

> Aunque el acuerdo amigable puede existir en cualquier ámbito de la acción humana, Aristóteles emplea el término especial "concordia" para designar el acuerdo en asuntos de gran importancia, tales como qué comunidades políticas tenemos en mente. Por tanto, concordia significa especialmente amistad política (1167^{b}2–3) y es usado en griego como opuesto de la discordia o la guerra civil [...] Como señala el comentarista Heliodoro, la concordia se relaciona primeramente con materias cuyas consecuencias son graves: la justicia, la libertad y la ciudad del conjunto de ciudades y naciones. No se relaciona con asuntos como sentarse en casa o salir a dar un paseo [...] La diferencia significativa entre el acuerdo en materia de acción grave y otros tipos de acuerdos podría estar en que sólo la primera tiene el poder de crear un consentimiento mutuo y buena voluntad. Aristóteles observa en la *Ética Eudemia* que la concordia y la buena voluntad "a algunos les parece lo mismo, y a otros que no existen el uno sin la otra" (1241^{a}1–3). Sus propios ejemplos muestran la posibilidad de buena voluntad sin concordia, pero nunca concordia sin buena voluntad, y la experiencia confirma que la cooperación en asuntos importantes tiende a producir buena voluntad, incluso cuando no ha existido antes. Para estar seguros, dos pueblos que son fundamentalmente hostiles entre sí, si se encuentran en el mismo predicamento, se desean mutuamente el bien de modo

incidental, en el sentido limitado de desear un resultado que "depende de" o necesariamente implica el éxito del otro. Pero cuanto mayor sea la concordia de aquellos que deben trabajar juntos y no tienen razón para la enemistad, tanto más tiene lugar otra cosa: cada uno llega a desear la prosperidad y el éxito del otro como extensión de su parte y no sólo como concomitante del bien incidental que él busca como fin. Es por la naturaleza humana que sentimos una simpatética buena voluntad en estas situaciones, siempre que no surja nada que la amenace. La concordia, entendida como unanimidad en la conservación de las leyes que son buenas para la defensa de la tierra natal, es una armonía alcanzable para la gente ordinaria en su vida ordinaria. Concordia y patriotismo, aunque son diferentes, se refuerzan mutuamente. El amor a la tierra natal conduce a los hombres a identificar su bien con el de su tierra y a unirse para su defensa, y los proyectos para el bien común, reforzando los vínculos entre ciudadanos, fortalecen la dedicación [de los hombres] al todo. La concordia es el tipo de amistad que los legisladores buscan promover (1155ª22–24) y aunque ayuda notablemente a remediar los defectos de una devoción imperfecta a la justicia, también depende de cierto grado de virtud.[7]

7. Smith Pangle, Lorraine. *Aristotle and the philosophy of friendship*, OUP, Oxford, p.156.

11. Sin concordia no sobrevive el bien común y tampoco, por tanto, la ciudad.

12. La concordia hace posible la benevolencia. Dice al respecto Smith Pangle:

Aristóteles tiene un inicio novedoso en 9.5 (*Ética Nicomáquea*) con el tema de la benevolencia, la base expresamente indispensable de la amistad, el comienzo necesario que es, apenas, un inicio, el impulso crítico de autoabandono que permanece, dejado a sí mismo, pasivo, torpe, débil, pero sin el cual no podría existir ningún tipo de belleza ni de amistad. El fenómeno

de la benevolencia demuestra la existencia de un núcleo no egoísta propio de toda amistad, como Lelio está tan ansioso de probar, pero Aristóteles insiste —contra Lelio— en que por sí mismo se queda corto tanto en relación a la amistad como al amor. La benevolencia carece de la "intensidad y deseo" que pertenece a todo amor; la gente "sólo desea el bien a aquellos hacia los cuales siente benevolencia sin asistirlos expresamente" (1166ᵇ32-34, 67ᵃ8-10).[8]

8. *Ibidem*, p.155.

13. La concordia (amistad política) representa el umbral máximo de la justicia. Y la forma más elevada de justicia es la política, que rige el nivel más amplio de relaciones y, por tanto, el de mayor utilidad.

14. Sin embargo, la concordia no se dirige a la virtud sino a la ventaja común. Pertenece al orden de la amistad por utilidad. Se necesitaría de un ciudadano moralmente superior (por ejemplo, Laelio o Escipión) para que se elevara al orden de la virtud. De hecho, los vínculos que crea son "delgados y distantes": las alegrías y las penas compartidas tienen una presencia muy limitada en el ámbito de la concordia.[9] Pese a todo, esta provee de una "amistad potencial" a todos, inclusive a aquellos cuyo interés central no está en la política.

9. Aristóteles. *Op. cit*, 1168ª3.

15. La concordia tiene que ver con la acción y la importancia (dentro de lo que hoy llamaríamos agenda pública). Es el caso de las ciudades en las que se decide que todos los oficiales tienen que ser electivos o la decisión de formar alianzas con ciudades extranjeras. Si, por el contrario, cada cual (o su partido) quiere imponer sus reglas, tenemos lo opuesto a la concordia: la facción. Supone, para ser efectiva, el acuerdo entre la gente y los decentes (επιεικεις) acerca de que el poder debe estar en manos de los mejores.

16. En la práctica, la concordia es difícil de alcanzar, porque la gente no está dispuesta a ser gobernada por aquellos que no com-

parten su carácter, gustos y modo de ser. Como dice Aristóteles con ironía: es posible que los ciudadanos líderes concuerden en que debe gobernar el mejor, pero cada uno interpreta esto en el sentido de que él debe gobernar. Incluso cuando la gente común y los más decentes concuerdan en que debe gobernar el mejor, esto no por fuerza sucede. Además, suele haber desacuerdos en cuanto al significado de la seguridad, la prosperidad y la virtud social. La vida política tiende a estar caracterizada por las luchas entre personas más o menos indignas, más que por la amistad de líderes capaces.

17. Una cierta virtud social y, sobre todo, la personal, hacen posible la existencia de benefactores: el amor de los benefactores por los beneficiarios no tiene carácter recíproco.[10] Se parece al amor de los poetas por sus poemas o al de las madres por sus hijos. Demuestra, además, que lo más sustancial de una vida humana está en la actividad más que en la obra terminada. Señala Smith Pangle:

> Pero Aristóteles parece tener razón al señalar que la actividad es la materia prima de la vida y que el trabajo expande nuestra existencia y realiza capacidades que de otro modo serían apenas escasas y durmientes.[11] El resultado es que en todo trabajo productivo, incluso el más serio, hay cierta tensión o absurdo, en la medida en que lo que es hecho sólo por un fin parece, en un sentido muy real, más valioso que el fin. Dejemos a un lado la fabricación de contenedores de reserva y latas de aceite; incluso las artes en su aspecto más sublime, enfrentan el mismo tipo de problema. Al pintar una bella escena, el artista pone en juego toda suerte de capacidades y las afina a través de su uso. En esta medida, su actividad realmente enaltece su vida y es en verdad buena, por ello el artista encuentra satisfacción en pintar incluso si no le pagan. Pero en otro sentido, cada brochazo es por sí mismo incompleto y tiende hacia la conclusión de la obra. Con buena razón nadie elige pintar sobre el agua, porque el objetivo es una obra que va a durar y a ser

10. A ellos se puede aplicar la extraordinaria observación de Smith Pangle: "[...] cuanto más invertimos en otros nuestro pensamiento y energía, tanto más parecen los beneficiarios una extensión o realización de nuestra propia vida" (Smith Pangle, Lorraine. *Op. cit*, p.180).

11. Si esto es verdad, júzguense las consecuencias del desempleo generalizado: la esencia misma de la vida se ve paralizada (y esto incluye al estado de bienestar, en el paro es asistido pero no hay una solución de fondo para el desempleo).

> vista. Sin embargo, cuando se alcanza el fin, la actividad concluye y el artista sólo tiene ahora una reliquia, un recuerdo de su actividad. Él, el creador, realmente no existe en la pintura, pero "es" sólo en un sentido vago y paradójico, la "obra producida".[12]

12. Smith Pangle, Lorraine. *Op. cit*, p.160.

La mayor prueba para saber si una actividad es buena en sí misma, yace en considerar si sigue teniendo valor aun cuando no exista un resultado exterior.

18. La política debe abrazar la actividad de todas las clases sociales: el zapatero no está excluido de la plenitud vital del *ergon* y de la *praxis*. En lo que respecta al estado sucede otro tanto: existe un *ergon* ideal que permite la concordia y uno práctico que, en principio, hace posible su aproximación. Pero el concepto de política que utiliza Aristóteles aquí es *de jure*, expresa lo que tiene que ser. Él conoció, como nosotros, una política puramente partidista, utilitaria y de discordia: para él constituía una desvirtuación de lo que entendieron por política los primeros sabios griegos, no un arte sino un desastre.

19. Todo hombre, toda "clase social", es sujeto de amistad: los ricos, a quienes la amistad permite mostrar las riquezas y preservarlas del odio social por medio del favor (la filantropía, la inversión, el contrato, la magnificencia pública); los jóvenes, a quienes ayuda a no extraviarse (¡la insolidaridad conduce al extravío!); los viejos, para quienes se convierte en un sostén; los capaces, a quienes garantiza mayor eficacia en la acción; los consanguíneos, para quienes la amistad tiene las características de una relación necesaria, de tipo natural, pero no se trata de favorecer el nepotismo sino de subrayar los vínculos familiares como sucede, por ejemplo, en las familias no–nucleares, en las alianzas que hacen posibles los clanes; los forasteros, a quienes brinda la seguridad de una referencia práctica, como cuando se observa que el trato al extranjero está en proporción al respeto por las leyes y este es una señal de

concordia, y los ciudadanos, entre quienes la amistad, al funcionar como concordia, crea paz social.

20. La amistad surge en el orden individual mediante una pasión (un estímulo sensitivo circunscrito al *yo*), pero se hace genérica (se convierte en hábito o disposición) a través del apetito racional, activo y electivo, abierto a todas las relaciones posibles. Para que esto sea posible, la razón debe descubrir los beneficios de dicha generalización.

21. La amistad como hábito puede subsistir de manera independiente al ejercicio de un hecho amistoso contingente, aunque no con independencia de todos los hechos amistosos. Por ejemplo, subsiste tras una larga ausencia (nunca por negligencia).

22. La amistad es una forma de atracción amorosa (*phílesis*–φυλεσις).[13] Nace en presencia de un objeto amable (*philetón*–φυλετων) que cuenta, al menos, con una de tres condiciones: bondad (*agathón*–αγαθων), placer (*hedy*–ηδυ) o utilidad (*chrésimos*–χρεσιμος).

23. La *phílesis* (φυλεσις) es sólo una condición, un *pathos* que conduce a algo superior: la amistad virtud.

24. La amistad virtud implica la conciencia de que uno "no está completo por sí mismo". Y sólo cuando el otro es percibido como amigo, como el *álter ego* del *yo*, uno puede ejercer de modo confiable la cualidad de ser sí mismo.

25. La amistad se da cuando el objeto digno de amor es amado racional, activa y electivamente por lo que es.

26. La amistad procura el bien del *otro* y en esto difiere de la benevolencia, que también lo desea, pero no por fuerza se mueve para conseguirlo. El benevolente desea el bien del *otro*, pero no lo procura.

13. El amor se diversifica tanto como la amistad. Puede haber un amor a la ventaja común (caso de la concordia) pero también uno a la obra (caso del benefactor) o al sujeto (caso de la benevolencia ejercida por un sujeto moral *perfecto*). En cualquier caso, hay una "tendencia ascendente" que revela la naturaleza del logos, siempre creciente, abarcador, integrador.

27. La benevolencia (*éunoia*–ευνοια) es un paso previo a la amistad y puede subsistir sin correspondencia de afecto. No sucede lo mismo con la amistad, que no subsiste sin una *antiphílesis* (αντιφυλεσις): un afecto amoroso correspondido.

28. La amistad basada en lo útil se presenta con mayor frecuencia en las personas mayores y en los extranjeros, que se ven más afectados por la necesidad.

29. La amistad basada en el placer une sobre todo a los jóvenes, más proclives a las pasiones.

30. Aristóteles no desestima el placer, que puede ser unitivo y salvaguardar la reciprocidad, pues supone intereses iguales. Hay, sin embargo, distintos tipos de placer.

31. No obstante, la amistad perfecta es la que une a los sujetos de virtud similar, porque sólo la virtud tiene por objeto el bien por sí mismo y el amigo en sí.

32. Pueden existir amistades de preminencia (de superior a inferior), porque la proporcionalidad (*análogon*) de los afectos y servicios colma, en cierto modo, la distancia de partida.

33. Toda amistad es una comunidad (de bienes, de intenciones, de valores) y es por ella que la política puede subordinar el bien individual al común.

34. Hay grados de comunidad: la política, en la que se incluye la hospitalidad (*xenikê*), la de parentesco (*syngheniké*) y la de camaradería (*hetairikê*).

35. La amistad política comporta una mayor intensidad de comunidad racional, voluntaria y explícita, porque se funda, constitutivamente, en el libre acuerdo. En cambio, la amistad

entre parientes y camaradas tiene carácter de comunidad necesaria e implícita, confía más en lo involuntario: la generación y el crecimiento.

36. El amor a sí mismo es anterior a la amistad y prefigura, en cierto modo, su fisonomía. Ya Platón entendía la justicia como una amistad hacia sí mismo, una especie de organización interior que unifica el alma del justo. Por eso, la verdadera amistad, supone un verdadero amor propio y un respeto hacia sí mismo. Nuestras amistades —así como la fidelidad que tenemos a ellas— son espejo de nuestra organización o desorganización interior.

37. Se ama a sí mismo quien procura el bien conforme a la "recta razón" (ορθος λογος): la que apetece la unidad, no la división; la concordia interior en vez de la discordia, que es un querer dividido y desgarrado; la beneficencia en lugar del interés, pero sin un *mépris de soi même*; la igualdad numérica o la proporcional, en lugar de la nivelación, que caracteriza a la apetencia de "los muchos", y la justicia, el poner al otro en condiciones de ejercer su propia función o habilidad. Por último, se ama a sí mismo quien concibe a los otros como el fin primario de la propia obra, pues el amor a sí lleva a la amistad de benevolencia, que es la forma por excelencia de engendrar en la belleza. Smith Pangle lo dice así:

> Aristóteles muestra que el amor propio, fuente de tantos prejuicios, juicio distorsionado y resistencia a la investigación seria, tiene una raíz completamente natural e incluso sensible. Si lo que verdadera y profundamente amamos es la vida y si de este modo estamos más vivos, tanto más tenemos entre manos y tanto más amamos y conquistamos. Entonces —subraya Aristóteles— es natural que habremos de amar especialmente nuestras acciones, amigos y beneficiarios como parte de nuestra existencia totalmente realizada.[14]

14. Smith Pangle, Lorraine. *Op. cit*, p.162.

38. La amistad, al igual que la virtud, depende del autoconocimiento y, por consiguiente, está al alcance de unos pocos. Por eso Tales de Mileto decía: "Difícil tarea, conocerse a sí mismo".

39. La personalidad noble es la que por excelencia puede hacer del *otro* objeto de su ergon. Quizá hay una característica distintiva en ella: su interés por el *otro* es exactamente igual a su interés por el bien. Y es capaz de borrarse en su propia obra porque no está atascado en las tentaciones del ego.

Epicteto

Fue uno de los grandes pensadores estoicos del imperio romano. De origen esclavo y luego liberto (esclavo liberado), es la prueba viviente de que la filosofía no pertenece sólo a la clase privilegiada (tal como sucede con Sócrates, quien tuvo el modesto oficio de cantero, sin haber recibido nunca una educación liberal). Su filosofía es también su íntima expresión biográfica, pues perteneció al tipo de pensadores que entiende la filosofía como un saber *para* la vida. Por eso es especialmente cercano a nuestra modernidad y su marcada inclinación hacia la ética y la antropología como ejes del pensar. Fue del tipo de hombre que considera más valiosa la serenidad, que el oro o la fortuna. Concibió la vida contemplativa como una disciplina que previene contra el absurdo de la pérdida, el dolor y la muerte: destinos inevitables del género humano. *Sustine et abstine* ("resiste y abstente"), lema de Epicteto, parece un ideal para ascetas que renuncian al mundo, pero en su caso constituyó un recurso para la vida *en* el mundo sin morir en el intento.

1. Con Epicteto comenzó un discurso en verdad universal sobre la alteridad, liberado ya de las consideraciones de clase que limitaron de modo considerable la reflexión de los griegos. Su influencia en el cristianismo posterior sería inmensa.

2. Nació en el año 50 y murió entre el 125 y el 130. A diferencia de Lucio Anneo Séneca, tentado por el lujo y la riqueza, Epicteto fue pobre toda su vida (primero por necesidad, después por elección): esclavo liberto, supo poner en práctica el desdén por las riquezas que profesaba el Pórtico. Su nombre, επικτετος, es un adjetivo que designa "lo que acaba de ser adquirido" e indica su estatuto social. Originario de Hierápolis, fue llevado joven a Roma, donde tuvo como amo a Epafrodito, un liberto de Nerón que ocupaba un puesto importante y era próximo al emperador. Epafrodito permitió que siguiera las enseñanzas de Musonio Rufo y le concedió libertad hacia el año 70.

3. Musonio era un hombre que ponía delante de los ojos la miseria de cada cual.

4. Domiciano, que sucedió a Tito, se desembarazó de los filósofos en 94: los mandó al exilio. Epicteto se marchó a Nicópolis, puerto estratégico del Epiro. No poseía más que un jergón y una estera para dormir, de modo que no resintió la pérdida. A pesar de su pobreza, acogió a un huérfano y tomó mujer para que se ocupara del niño, pero nunca se casó.

5. Epicteto se hizo famoso por sus lecciones: no despreciaba los libros y las clases comenzaban por la lectura de una página de un clásico. Sin embargo, para él la filosofía no consistía en información que habría que acumular, verificar y poner en orden sino que se realizaba en el modo de vivir. Quizá por eso no escribió, pero se conservan sus lecciones de clase gracias a su discípulo Flavio Arriano; así llegaron hasta nosotros dos obras muy importantes: los *Discursos* y el *Manual*.

6. San Pablo quizá se inspiró en Epicteto para hablar de los "hijos de Dios" (ουιοι του θεου). Fue el primer filósofo —a menos que se incluya a Homero, poeta— en el que se borraron las diferencias entre amos y esclavos, ricos y pobres, griegos y extranjeros:

Recuerda lo que dice el poeta a propósito del extranjero: "¡Oh extranjero! No me es lícito aunque viniera uno más miserable que tú, tratar a un extranjero con desprecio, pues todos, extranjeros y mendigos, son de Zeus". Es fácil tener también esta idea respecto a un padre: no me es lícito, aunque viniera uno más miserable que tú, tratar a un padre con desprecio, pues todos son de Zeus paterno. Y respecto a un hermano, pues todos son de Zeus fraterno. Y así en todas las demás relaciones sociales encontraremos que Zeus vela por ellas.[1]

1. Epicteto. *Pláticas*, III, 11, 4–6. Gredos, Madrid, 1990, p.45.

7. La fuente de todo bien y de todo mal está en uno mismo: el único bien está en la facultad de elegir lo debido, y el único mal en la de elegir lo no–debido. Nadie puede hacer un mal a otro: sólo arrastrarlo a hacer un mal. Sólo puede el *otro* hacernos un mal cuando poseemos un bien que él, lo mismo que uno, puede codiciar.

8. El sabio tiene como tarea principal brindar ayuda:

Queremos vivir enseguida como sabios y prestar ayuda a los hombres. ¿Qué ayuda? ¿Qué haces tú? ¿Acaso te has ayudado a ti mismo? ¿Quieres exhortarles? Y tú, ¿te has exhortado? Muéstrales en ti mismo qué hombres hacen la filosofía y no parlotees. Por tu forma de comer, ayuda a los que comen contigo; por tu forma de beber, ayuda a los que beben contigo; transigiendo con todos, cediendo, soportando, ayúdales así y no vomites sobre ellos tu humor.[2]

2. *Ibidem*, III, 13, 22–23, p.133.

9. Según él, así se debe tratar a los enemigos:

Es propio del hombre amar incluso a quienes están contra él. Ello se consigue si te viene a la mente que son tus parientes, que pecan por ignorancia[3] y a su pesar, que dentro de poco tanto unos como otros habréis muerto y, sobre todo, que no te han causado ningún perjuicio, pues no te han dejado tu facultad rectora peor de lo que estaba antes.[4]

3. Tesis socrática.

4. Epicteto. *Op. cit*, VII, 22, p.188.

10. Mi enemigo me puede, incluso, hacer un favor:

> Cuando otro te censure, te odie o exprese contra ti cosas de este tipo, acércate a sus almas, penétralas a fondo y mira cómo son. Verás que no tienes por qué atormentarte porque tengan una opinión cualquiera sobre ti. En verdad debes ser benevolente con ellos pues, por naturaleza, son amigos. Y los dioses los ayudan de todas las formas posibles, con sueños, con oráculos y eso para las cosas sobre las que versa su desacuerdo.[5]

5. Epicteto *Meditaciones*, IX, 27, Aguilar, Madrid, 1970, p.80.

11. El filósofo juega un papel frente a la multitud:

> Debe en efecto él, no sólo mostrando las prendas del alma, probar a los ignorantes que, sin aquellas cosas de que se admiran, cabe ser hombre bueno y honrado, sino también por medio del cuerpo demostrar que una regla de vida, sencilla, frugal y al aire libre, en nada estraga el cuerpo.[6]

6. Epicteto. *Pláticas*, III, 22, 67–88, Alma Máter, Barcelona, 1965.

12. Lo que más sorprende en la idea de que el *otro* no me pueda infligir un daño, es que Epicteto tenía en mente los complots y asesinatos, que eran cosa cotidiana. Él encontró que ni siquiera esto alteraba, por fuerza, el recinto interno de la conciencia. Por eso Hegel dice (en su *Fenomenología del espíritu*) que los estoicos inventaron la libertad interior de la conciencia para librarse de las cadenas del exterior. Según él, tarde o temprano el estoico desemboca en el escepticismo, a falta de verdadera libertad. Lo cierto es que Epicteto no conoció la esclavitud de cadenas ¡y tampoco el escepticismo! En Roma y Grecia, esclavos y libertos eran, a menudo, hombres de confianza. Si eran competentes y serviciales, podían ganar su libertad y hacer una brillante carrera. La sociedad romana, aunque basada en la esclavitud, era bastante abierta (en opinión de Jean–Joël Duhot)[7] y las relaciones personales ganaban casi siempre al orden social. Un esclavo del emperador era, a menudo, su allegado y tal vez su confidente.

7. Duhot, Jean–Joël. *Epictete et sagesse stoicienne*, Albin Michel, París, 1989, p.86.

Marco Tulio Cicerón

Se le considera un sincretista, un hombre que trató de reconciliar entre sí la multitud de sistemas filosóficos, casi siempre excluyentes, de su tiempo. Nos recuerda que la verdadera tarea de la filosofía es integrar: lo hizo Platón y lo hizo Aristóteles. Lo haría muchos siglos después Paul Ricœur, quien pasó 50 años de su longeva vida "reconciliando opuestos". Cicerón fue filósofo, estadista, estratega, extremo conocedor del mundo griego: el prototipo del hombre culto y el amante del diálogo. También fue el hombre que, como Aristóteles, entendió la amistad como "lo más importante del mundo". No le fue ajena la incertidumbre y mostró un discreto escepticismo (*De natura Deorum*) ante la existencia de los dioses. Se cuenta a Cicerón entre uno de los grandes traductores de los clásicos griegos y el más acabado de los estilistas que escribían en latín. Desde el solo punto de vista literario, resulta prodigioso.

1. El estoicismo antiguo tenía como modelo la amistad entre los sabios. Por el contrario, el estoicismo medio de Cicerón trazó una moral media accesible para todo el mundo. Esto supuso un giro muy importante en la concepción de la alteridad: se amplió el marco de relaciones o se recuperó la indistinción de interlocutores del trato socrático.

2. La progresiva homogeneización del trato a los hombres fue una exigencia de los tiempos y de la política misma. Así como había una ley *Publica* y otra *Petelia*, que cambiaron la condición legal de la plebe, hubo reformas (como las de Tiberio Graco) que hicieron posible, por vez primera, la participación popular en asuntos de estado. Los patricios dejaron de monopolizar el ejercicio del poder a través de sus magistraturas. La convivencia constante con sectores antes marginados introdujo una nueva idea de igualdad, que se abrió paso en la mente de los espíritus lúcidos o, simplemente, pragmáticos.

3. Hubo para entonces tres relaciones diversas con la alteridad:

- El epicureísmo buscó al amigo a través del hombre.
- El estoicismo antiguo, al hombre perfecto a través del amigo.
- El estoicismo medio, a través del amigo, al hombre que histórica y circunstancialmente se podía perfeccionar: fue más concreto, más práctico, acaso más humano.

4. Cicerón desarrolló el tema de la alteridad en una pequeña obra, el *Laelius* o *De amicitia*, en una época de discordia civil, posterior a la muerte de César.

5. Se produjo entonces una tensión interna que retrató Cicerón y que también es característica de los tiempos modernos: la dificultad de conciliación entre las exigencias de la amistad y las de la política.

6. Cicerón hizo un uso genérico del término amistad. Un amigo, según una de las cartas a Ático, puede ser aquel con quien se comparte una afinidad política, igual que hoy se supone cierto grado de amistad entre compañeros o camaradas. No carece de importancia, porque supone que un ideario común es causa suficiente de una forma general de amistad. Si los miembros de una ciudad participan del ideal democrático o de la simpatía hacia un régi-

men constitucional, están dadas las condiciones para una notable cohesión republicana.

7. Para Cicerón, fue difícil imaginar una amistad verdadera y completa que no implicara compartir las ideas políticas y se quedara a nivel personal, esto de acuerdo con la tradición de los *Escipiones*, para quienes eran inseparables. Sin embargo, levantando el acta de defunción de los viejos tiempos y dada la discordia política general, Cicerón optó por refugiarse en la amistad personal sin proyectar en ella un valor político. Como si hubiese dicho: "Vamos a hacer caso omiso de nuestras diferencias, si no queremos quedarnos con las manos vacías". Exigió el heroísmo estoico para las virtudes políticas, pero la dulzura epicúrea para las relaciones humanas. Así, tomó de Panecio la idea de que la amistad es "una verdadera comunidad espiritual basada en el afecto",[1] un consuelo para los momentos críticos de la vida pública y, después, en el retiro forzado de la política.

1. Citado en Düring, Ingemar. *Aristóteles*, UNAM, México, 1980, fr.3.

8. La amistad tiene, pues, un doble carácter: es una relación personal íntima y permite conducirse libremente, expresarse y bromear con confianza.

9. La amistad es, además, un hecho natural, puesto que el hombre por naturaleza es consciente de su instinto a asociarse. Sin embargo, para que el lazo cristalice se requiere de un largo camino de selección y concentración.

10. Las etapas de este proceso son:

- La naturaleza abre al hombre a un deseo genérico de *societas.*
- Se reducen de manera paulatina los términos de referencia y se pasa a una *propincuitas* (proximidad) cada vez más concentrada: del género humano a los ciudadanos, y de estos a los parientes.

- Cuanto más selectiva es la relación, tanto más se convierte en un sentimiento de amor (*sensus amandi*), que supone una aplicación o concentración del ánimo (*adplicatio animi*).
- Surge así la benevolencia (un *querer bien*).
- Esta prende como una gran llama (*exardescit*) en contacto con una “virtud implicadora” (aquella perfección que suscita asombro o admiración: sentimiento de amor). Resulta así que, aunque el origen de la amistad radica en la naturaleza, su *compleción* depende de la virtud. Es generada por la virtud y genera a su vez virtud: hace la vida *vivible*.
- La dilatada frecuentación entre personas virtuosas crea una “plena semejanza de costumbres”.

11. No deja de existir en Cicerón una suerte de filantropía o amor genérico a la humanidad (*caritas generis humani*), que se derrama sobre los seres humanos según su proximidad física. Por esta razón, se puede hablar de él como un representante primerizo de la *humanitas* (el humanismo).

12. No obstante, la *caritas*, que es de origen estoico, encuentra su lugar privilegiado en la aplicación concreta, porque es un ligamen más originario, más vital y más independiente. Es, además, un vínculo con los dioses: “De ninguna manera se acerca un hombre más a los dioses que salvando a los mismos hombres”.[2]

13. Tenemos así una definición: “La amistad no es otra cosa sino un acuerdo total en el ámbito de las cosas divinas y humanas, acompañado de benevolencia y caridad”.[3]

14. Asimismo, una descripción: “Hay una vida común y un común estilo de vida, proyectos, conversaciones recíprocas y consuelos, a veces también reproches”.[4] Implica, por cierto, algo rechazado por los estoicos: el *afectus* o *motus animi*.

2. *Pro ligario*, 38, en Cicero. *Opera omnia*, vol.2, La Pleyade, París, 1950, p.33. Salvar (*salvare*, σοτερεω) a los hombres es, en Cicerón —como en los griegos—, sacarlos de su original confusión, ubicarlos en la evasiva αληθεια.

3. Cicerón, Marco Tulio. *De amicitia (Sobre la amistad)*, José J. de Olañeta, Madrid, 1990, p.13.

4. *Ibidem*, p.36.

15. La virtud es *conditio sine qua non*: "Debemos aplicarnos a la virtud sin la cual no podemos conseguir ni la amistad ni nada digno de ser deseado".[5] Además, cuando la amistad se funda en la virtud, el amor se debe dispensar de manera absoluta (*sine ulla exceptione*). Cuando una virtud se dirige a otra virtud, el *otro* acaba siendo otro *yo mismo.*

5. *Ibid*, p.50.

16. También lo es la *caritas*: "¿En qué queda esa santa amistad si no amamos al amigo por sí mismo, de verdadero corazón, como suele decirse?"[6]

6. *Ibid*, p.60.

17. La unión por la virtud supone un reconocimiento mutuo de la *veritas.* Esta consiste preferentemente en el bien, no en el placer ni en la utilidad.

18. La *veritas* debe estar libre (es una recomendación) de aspereza o de una búsqueda rígida o dogmática.

19. La amistad también es una *incunditas*, un placer: "¿Qué placer puede existir en la vida si se nos priva de los amigos?"[7] Pero el placer se cifra en el regalo mutuo de unas cualidades distintas respetadas.

7. *Pro Plancio*, 80, Cicero. *Op. cit*, p.66.

20. La amistad funda los deberes, el lugar de los deberes también es siempre el lugar de hombres virtuosos que se tratan a sí mismos como fines.

21. Puede desaparecer la amistad porque está dada con la virtud o desaparece solidariamente con ella. Lo hace pasando a través de una blanda tierra de nadie de no–amor y no–odio.

22. La amistad supone que no solicitemos cosas vergonzosas o que, solicitadas, las ejecutemos.

23. Se pueden hacer concesiones haciendo caso omiso de la justicia, pero en ningún caso del estado: esto sólo significa que hay que valorar la situación, la libertad y la persona. La atención al estado supone que ninguna *societas* es más importante que la que une a los ciudadanos y a la *res publica*, toda vez que “sólo la patria compendia todos los lazos de amor de todo el mundo”.[8] No vale la *coniuratio*: el predominio de una relación personal enfrentada con el interés común.

8. Cicerón, Marco Tulio. *Op. cit*, p.23.

24. La amistad, igual que la virtud, se tiene que construir sobre el bien *honestum*, que es el *mos maiorum.*

25. La amistad, supone, por último, una *suavisima coniunctio*, hecha de simpatía, estima y discreción.

26. Aquellos que en el mundo romano encarnan la virtud, según Cicerón, son los grandes patricios: los paulos, catones, escisiones, filos.

San Agustín

San Agustín fue la cumbre de la temprana edad media (s. V d.C.): el hombre mundano y escéptico (parecido a nuestros posmodernos) que llegó al platonismo por desesperar del mundo y su frivolidad; el hombre que desespera, solo frente al absoluto, de sí mismo. Tiene la calidez de Plotino y de Platón, pero también el *pathos* existencial de Søren Kierkegaard: su filosofía es siempre una batalla contra la duda radical y sólo al término de esta batalla, se anuncia la teología. Académico de profesión, el espíritu dialéctico (discutidor) se percibe poderoso desde su juventud y no cesa en su madurez. Representa el primer punto de conciliación en la historia del cristianismo, entre razón (el *logos* griego) y fe (la creencia en lo intangible de san Pablo).

1. San Agustín fue heredero tanto del platonismo como del estoicismo y eclecticismo por igual. Fue el gran sintetizador —desde el cristianismo— de las más importantes teorías de la alteridad en el mundo antiguo. En él convergió y concluyó el poderoso movimiento cultural grecorromano que, para su época, tenía ya casi diez siglos de historia.

2. San Agustín fue el hombre de la interioridad. Su vida no fue un continuo, estuvo caracterizada por la evolución, la ruptura, a veces el cambio explosivo y, otras, el cambio gradual. Fue el hombre que pudo hablar de la experiencia de la inquietud, la zozobra, la muerte, el fracaso, la desolación y la ascensión hacia la fe.

3. Fue, para empezar, un hombre que se arrepintió de su pasado y, a la vez, vio anunciado en él un esbozo de la redención que vendría después. Lo que uno es, se percibe de algún modo en la oscuridad inicial:

> ¿Y qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado? Pero mi amor iba más allá del mutuo afecto de dos almas, más allá del arco luminoso de la amistad. Del cieno de mi concupiscencia y del manantial de mi pubertad subían unas nieblas espesas que oscurecían mi corazón, ofuscándolo de tal manera que no podía distinguir la clara luz del amor casto de la oscuridad de la lujuria.[1]

1. San Agustín. *Confesiones*, II, 2–2, en *Obras completas*, t.II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, p.2.

4. ¿De quién hablaba aquí? ¿De la mujer de su juventud a quien no osaba mencionar? En absoluto: hablaba de sus amigos. Hay una probable, o incluso muy clara, alusión a una homosexualidad juvenil. Muy *ad hoc* al contexto romano: si bien no se promovía ni se ensalzaba, sí se juzgaba con benevolencia.

5. Se puede advertir una teoría implícita: la sexualidad es desordenada a falta de caridad. El *ordo amoris* proviene de ella, como la *hybris* proviene de su ausencia. Aunque se discuta la validez de esta afirmación (hay homosexuales que practican la caridad), no se puede dudar de que, en su caso, la confesión pretendía ser del género de la sinceridad. Su homosexualidad sería caridad impostora: “Quiero amar”, frase ambigua, de difícil intelección, sería sinónimo de apropiación y expropiación. Agustín distinguió entre una “comunidad de intereses” y la aportación unitiva de la caridad. Esta comunidad está llena de dulzura, pero no es caridad.

A pesar de todo, Agustín rememoró la pareja de amigos formada por Orestes y Pílades, y el motivo clásico de la amistad: "una sola alma en dos cuerpos".[2]

6. Esta primera forma de amistad es un "amor correspondido" al que le basta la frecuentación y la benevolencia, en ocasiones tan sólo epidérmica (*ex corpore*), confiada nada más a los rasgos visibles.

7. El problema de un amor físico es que, con él, el hombre elige un amor inferior a sí mismo; la caridad es un respeto del orden natural que elige de manera proporcionada: hay que buscar lo superior en el *otro* y en sí mismo. Además, el amor físico no puede escapar a la angustia de la pérdida, no sabe que "la caducidad es un límite justo".[3]

8. Hay mucho de platonismo aquí. Incluso, más de un psicoanalista estaría dispuesto a ver un rasgo neurótico o maniqueo en su descalificación del cuerpo. No obstante, Agustín estaba hablando como narrador —no como protagonista actual— de lo que fue su dispersión, del papel que en su experiencia representó el "amor físico".

9. Más tarde (a partir de su bautismo), Agustín fue reacio a tener amistades femeninas, pues las veía como peligrosos deslizamientos hacia la pasión amorosa (que iría en contra de su sacerdocio). Hasta para el amor conyugal tendió a utilizar el tono de una relación amistosa (las realmente durables, no deja de ser cierto, se fundan en la amistad, ¡pero esto implica la pasión de la caridad, no la de la corporalidad!) Su postura es radical y se puede comprender si se considera la presencia constante de la pasión en su carácter. Es probable que no pudiera sublimar la pasión amorosa por una vía religiosa que no implicara una ruptura radical. Quizá Agustín supo que la convicción y la constancia no bastan para superar pruebas que tocan nuestro talón de Aquiles. Las mujeres

2. Pílades era hijo del rey de Fócida y primo de Orestes: socorrió a este en la venganza contra Clitemnestra y su amante Egisto, asesinos de su padre Agamenón. También liberó a su hermana Electra del cautiverio al que aquellos la habían reducido. Orestes y Pílades pasaron juntos a la Táuride para robar la estatua de Diana, pero tras haber sido sorprendidos, los cargaron de cadenas para inmolarlos a la diosa; sin embargo, la sacerdotisa decidió enviar sólo a uno a Grecia, puesto que bastaba cualquiera de los dos para satisfacer la ley. Quiso retener a Pílades y entonces fue cuando hubo aquel generoso combate de amistad tan célebre entre los antiguos, en el que Orestes quería morir por Pílades y este por aquel.

3. San Agustín. *Op. cit*, p.134.

constituyeron el suyo. Uno no debe subestimar sus debilidades, que, como el hombre viejo, sobreviven después de la conversión.

10. El amor por los amigos no lo distrajo de la búsqueda de la sabiduría: los consideró una y la misma cosa. Desde aquí conservó su vieja sed de "amar y ser amado"; además, la amistad pone de relieve la unidad ideológico–intelectual de la vida ascética.

11. Hay tres fases en la concepción de la amistad en San Agustín:

- La amistad de tipo pagano. Supuestamente reducida al placer y la utilidad.
- La amistad de tipo neoplatónico–cristiano. La búsqueda común de la sabiduría y el ejercicio de la benevolencia.
- La amistad espiritual–mística. Como ejercicio de la caridad.

12. Hay elementos muy concretos en su concepción de la amistad: "Estimo como ley justísima de la amistad la que prescribe amar al amigo no menos pero tampoco más que a uno mismo".[4] Uno quiere que vivan o permanezcan los amigos "para buscar en amistosa concordia el conocimiento de Dios y del alma".[5] Si los amigos son un obstáculo para la búsqueda, es mejor tenerlos lejos, porque la presencia no es deseable por sí misma "sino como medio de alcanzar con ellos la sabiduría".[6] Luigi Pizzolato ve aquí una posible instrumentalización de la amistad. Pero, como él mismo observa, la verdad lo obligó a reconocer en la caridad, la necesidad de compartir con otros el bien que se conoce. De modo que, a través de la verdad, lo que parecía un medio (la vida, los amigos, la comunidad) se convierte en un fin.

4. Pizzolato, Luigi. *La idea de la amistad en la antigüedad clásica y cristiana*, Océano, México, 2001, p.317.

5. *Idem.*

6. *Idem.*

13. La apertura a la caridad puede ser un acto inducido por la razón: "No existe ningún hombre que no pueda poseer algún bien que tú no tengas".[7] Esta conciencia es "útil para domar la soberbia" y para "agudizar la caridad". Por otra parte, la caridad, bien mirada, no debería excluir a nadie.

7. San Agustín. *Epistulae*, 258, 3, en *Op. cit*, "Escritos homiléticos", t.XIII, p.220.

14. Al agudizarse, la caridad goza del deleite, inseparable de la amistad. El goce (*frui*) significa adherirse a una cosa por amor de ella misma (*propter se ipsam*).

15. La caridad gana con la amistad e intensidad afectiva y, además, obtiene su medida del *amor sui*: el amor a sí mismo, uno debe ser igual al *otro*.

16. La relación exacta con el *otro* se revela desde la caridad: "Nadie hay en el género humano a quien no se le deba la caridad, si no por mutua correspondencia, por la comunidad social de naturaleza".[8] "La amistad alcanza a todos los que tienen derecho al amor y la caridad, aunque se incline con mayor facilidad a unos que a otros".[9]

8. *Ibidem*, p.130.

9. *Ibid*, p.233.

17. La particularidad del *otro* determina si hay precedencia del goce sobre la oblatividad de la caridad, caso en que se presentan primero las virtudes que los defectos. Pero puede ocurrir al revés.

18. El amor traicionado no se desvanece en la indiferencia, ni mucho menos en el odio, sino que recupera su forma primordial, la oblativa, incorruptible por ser partícipe de las "razones eternas" (la esencia de Dios).[10]

10. San Agustín. *De Trinitate*, IX, 6, 9, en *Op. cit*, "De la Trinidad", t.V, p.471.

19. El amor oblativo percibe la *necessitas*, es decir, las necesidades ajenas que reclaman socorro. En este caso, el amor es llamado más propiamente "misericordia": "Yo confieso que me doy enteramente a la caridad, cansado como estoy, de los escándalos del siglo. En esa caridad descanso sin recelo, porque en ella siento a Dios, en quien me arrojo seguro y en quien reposo tranquilo".[11]

11. San Agustín. *Epistulae*, 73, 10, en *Op. cit*, p.225.

René Descartes

Descartes, antes de ser el fundador de la filosofía moderna, empezó por ser un trotamundos y —en su juventud, que incluyó algunos duelos por motivos amorosos— aprovechó para tal fin su pertenencia al ejército. El cardenal Désiré Joseph Mercier vio en él lo contrario de lo que vemos nosotros: un digno exponente de la *apologética* (defensa) de la religión cristiana. Lo cierto es que a la vez que creó la *Geometría analítica*, el aporte más significativo a la matemática desde los *Elementos* de Euclides, intentó instaurar un *método* filosófico libre de errores y de incertidumbres, que partiera de verdades claras (sin contenido difuso) y distintas (delimitables respecto de otras). La idea era crear una filosofía *definitiva*, no expuesta ya a la fragilidad de los intentos previos. Su estilo de hacer filosofía ha tenido profunda resonancia en todos los pensadores posteriores, desde John Locke —uno de sus más finos críticos— hasta Bertrand Russell.

1. Descartes se enfrentó a dos mundos que habría querido hacer desaparecer del mapa por pura vergüenza: el renacentista y el medieval. Su conocimiento de los medievales fue escaso, por no decir nulo. Sus juicios sobre el renacimiento tendían a ser semejantes a meras impresiones de viaje. Lo único que conoció en sus fuentes

fue la síntesis de la cultura medieval realizada por uno de los grandes genios españoles, precursor del renacimiento: Francisco Suárez. Sin embargo, no soportaba su prolijidad ni su complejidad. Descartes era francés y quería llevar el estilo literario clásico en su época (por ejemplo, Jean Racine) a la filosofía: hacerla trasparente y brevilocuente, tal como son idealmente los teoremas de la lógica, a riesgo de caer en reducciones o simplificaciones.

2. Descartes es, en muchos sentidos, nuestro contemporáneo. Por motivos que se exponen en el *Tratado de las pasiones*, se podría decir que el punto de partida de su ética (y de su visión de la alteridad) fue la autoestima. Escribió: "No conozco en nosotros más que una sola cosa que nos pueda dar justa razón para tener autoestima, a saber, el uso del libre arbitrio y el imperio que tenemos sobre nuestras voluntades".[1] Las acciones que dependen de la libertad son el motivo por el que somos alabados o censurados. Ese libre arbitrio no puede ser perdido por descuido.

1. Descartes, René. *Tratado sobre las pasiones*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1980, p.711.

3. Añadió:

> La verdadera generosidad, que hace que un hombre alcance el más alto grado de autoestima, consiste sencillamente en parte en que conoce que no hay nada que verdaderamente le pertenezca, más que esta libre disposición de su voluntad (ni por qué debe ser alabado o censurado sino porque hace buen o mal uso de ella) y en parte porque siente en sí mismo una firme y constante resolución de hacer buen uso de ella, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgara ser las mejores.[2]

2. *Ibidem*, p.800.

4. Hay otro artículo que habla de qué nos impide despreciar a los otros:

> Los que tienen este conocimiento y sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que cada uno de los otros hom-

bres, los pueden tener también por sí, porque no hay nada, a este respecto, que dependa de los demás. Es por eso que nunca desprecian a nadie (*il ne méprisent jamais personne*); y aunque quieran, a menudo, que los otros cometan faltas que hacen manifiesta su debilidad, se inclinan más a menudo a excusarlos que a inculparlos, y a creer que es más bien por carencia de conocimiento que de buena voluntad que las cometen; y como ellos no piensan ser por mucho inferiores a los que tienen más fortuna u honores, o que incluso tienen más espíritu, más saber, más belleza, o que generalmente les sobrepasan en otras perfecciones, tampoco se estiman nunca muy por encima de los que sobrepasan.[3]

3. Descartes, René. *Las pasiones del alma*, en *Oeuvres et lettres*, La Pléiade, Paris, 1963, p.732.

5. Descartes, como se ve al comienzo del *Discurso del método*, tampoco se consideró superior en inteligencia o ingenio a cualquier otro hombre. Su superioridad, dijo, estaba en el método lógico–matemático con que abordaba los problemas filosóficos (superioridad paradójica, porque la filosofía anterior a la suya sería de igual manera incapaz, como si a ningún otro ingenio se le hubiese ocurrido lo mismo que al suyo).

6. En la práctica, Descartes era un hombre servicial, pero celoso de su tiempo: la presencia de los amigos le estorbaba, pero amaba el intercambio epistolar, sobre todo cuando se trataba de la defensa de su doctrina. Algunos cardenales llegaron a ver en él la mejor promesa para una nueva apologética de la religión cristiana. Sabía devolver los favores y, sin duda, era un hombre de mundo (aunque sólo fuera por el cosmopolitismo obligado del ejército), que conocía de lealtad y gratitud. Era un *honnête homme*. Admiraba, sobre todo, la "humildad virtuosa", que consiste en "la reflexión que hacemos sobre la inconstancia de nuestra naturaleza y sobre las faltas que podemos haber cometido alguna vez o somos capaces de cometer y que no son menores que las que pueden ser cometidas por otros. Esto es causa de que no nos prefiramos a ninguno".[4]

4. Descartes, René. *Tratado sobre las pasiones*, *op. cit*, p.823.

7. Procede de Descartes y del clasicismo francés la idea de que la razón debe primar sobre las pasiones del cuerpo. Esto no supone la supresión del amor (no podría hacerlo porque es cristiano) sino su dependencia intelectual: "Distingo entre el amor que es puramente intelectual o razonable [racional] y el amor que es una pasión".[5] Como explicó Irving Singer:

> El primer tipo de amor corresponde a la esencia de la mente o el alma, y existiría aunque no existiera el cuerpo. Consiste en que el alma se dé cuenta de que algo que percibe es un bien para ella. El amor racional consiste en un acto de voluntad basado en el conocimiento de objetos valiosos para la persona.[6]

5. Descartes, René. *Les passions de l'âme*, Gallimard, París, 1980, p.34.

6. Singer, Irving. *Historia del amor*, vol.2, Siglo XXI, México, 1986, p.150.

8. Por la unión del alma con el cuerpo, se hace necesario en general que el amor racional se haga acompañar del amor como pasión: esto significa que el cuerpo puede estar dispuesto a fomentar los intereses del alma, pero no puede, en ningún momento, contribuir al amor intelectual. Por eso Descartes distingue entre amor y deleite. "El deleite es el goce corporal de lo que nos complace como el más grande de los bienes que corresponden al hombre":[7] esto ocurre al encontrar a alguien del sexo opuesto que se puede convertir en *otro yo*. A pesar de todo, el deleite no es más que una confusa representación instilada sólo por la naturaleza (el cuerpo). Para que algo se perciba de manera clara, se requiere del alma, de la *mens* y su *cogito*. Por eso el amor pertenece más a la mente que al cuerpo, y sus atributos definitorios corresponden a un conocimiento del bien y un anhelo de lo que es bueno, sin que esto impida al hombre gozar de las bondades del cuerpo.

7. Descartes, René. *Tratado sobre las pasiones*, *op. cit*, p.710.

9. El amor intelectual sirve de referencia para todos los placeres que nos son "lícitos", que son tales en virtud del conocimiento y no de un ambiguo parecer.

10. En cada amor (pasional o intelectual) se entra a formar parte de un todo unificado con el objeto amado (benevolencia): es

parte de la naturaleza del amor tender a una totalidad. El deseo de poseer a la amada es uno de los efectos más comunes del amor, pero un deseo de esta clase no pertenece a la esencia del amor.

11. Hay afectos simples: aquellos que tenemos hacia objetos inferiores a nosotros (una flor, un pájaro, un caballo). Aquí reconocemos que debemos preferirnos a nosotros y no a la cosa amada.

12. El amor que es amistad se puede experimentar sólo con seres humanos y Descartes lo hizo extensivo a todos los seres humanos en general. Además, sostuvo que los amigos se estiman uno a otro más que a sí mismos.

13. El amor como afecto y el amor como amistad son parte de una vida digna de ser vivida. La amistad supone el reconocimiento de que el objeto estimado tiene un valor igual o mayor a nosotros mismos (caso de la amistad con Dios o devoción). El amor de un padre por su hijo es tan puro, que pone mayor cuidado en el bien de aquel que en el suyo propio.

14. Como somos fundamentalmente "cosas pensantes", podemos amar a Dios por la sola fuerza de nuestra naturaleza, pero de igual manera podemos amar al género humano y al amigo.

15. Hay una consecuencia del punto anterior: los placeres intelectuales deben tener más significado, más fuerza, más importancia, que los de los sentidos.

16. El amor por un objeto que no lo merece, puede tornarnos peores que el odio por uno al que deberíamos amar. Esto es lo que suele ocurrir con el amor sexual, que está dispuesto a sacrificarlo todo por su objeto. No es que descalifique el amor sexual; de hecho, afirma que todo amor que proporcione placer debe ser bueno en proporcional medida y hasta piensa que el amor desordenado y frívolo puede mejorar en ocasiones el carácter de una

persona. Sin embargo, deja la impresión de que el amor sexual cae fácilmente en la desmesura y que es deseable evitarlo. Como alternativa a la pasión sexual, Descartes recomienda el contento, la estabilidad y el reposo que proporciona el amor intelectual. Hubo hombres que utilizaron sus ideas para sacrificar el amor sexual en busca de un matrimonio razonable, convencidos de que esto era necesario para guardar la compostura y la rectitud moral, pero el siglo XIX se reveló contra esta fría moderación.

Immanuel Kant

Kant se encuentra, históricamente, en el cruce de tres caminos: el romanticismo de Jean–Jacques Rousseau (que influyó en su concepto de libertad y de moral), el empirismo de David Hume (que lo convirtió en un escéptico del conocimiento en general) y el racionalismo de Christian von Wolf (que lo hizo pensar que en el conocer es más significativo lo que pone el sujeto que lo que pone la realidad, las cosas en sí). Kant estaba convencido de que los límites de nuestro mundo son nuestras representaciones: sólo conocemos la idea que tenemos de las cosas, pero se nos escapa su verdadera naturaleza. En el ámbito de la moral, hay intuiciones que se presentan ante el *yo* como "postulados del entendimiento práctico" y lo mejor que puede hacer uno con ellas —sin otro motivo que su utilidad para la vida— es aceptarlas como verdaderas. El hombre tiene que vivir, pensaba Kant, *como si* de veras tuviera certidumbres, aunque en el fondo se yergue sobre un abismo de posibles... Kant nos exige *creer* en los datos de la razón pura práctica, a la que previamente ha pasado por agua bendita.

1. Como Descartes y su racionalismo, Kant buscó certezas, pero renunció a las ideas innatas, creyendo, no obstante, que el sentido de una ética universal depende de la naturaleza de la conciencia,

una naturaleza que en sí misma nos resulta desconocida. En la práctica, a diferencia de las observaciones puramente formales de Descartes, Kant escribió atinadas reflexiones psicológicas e hizo refinadas observaciones empíricas. Exhibió una inusual destreza para la defensa de la tolerancia religiosa, no menos que para la crítica sacerdotal (desde el pietismo cordial que se hermana con la doctrina romántica en su obra).

2. Al igual que Descartes, fue un soltero por preferencia y por convicción. Eso no le impidió tener una filosofía de la alteridad que, como en aquel, está basada en la dimensión intelectual, la llamada "razón práctica" en este caso.

3. En una pequeña obra de 1997, *Elementos metafísicos de la virtud*, hay textos muy significativos, como este: "Hay una máxima que consiste en limitar la estima de nosotros mismos por medio de la dignidad de la humanidad en otra persona".[1] Sirve de acompañamiento a la *Crítica de la razón pura*, que no sólo es útil para establecer el alcance de nuestro conocimiento sino también para evitar el conflicto y, eventualmente, la guerra. Kant estimaba, en efecto, que el conocimiento de los límites de la razón es también un conocimiento de los "derechos de la razón". Por eso, sin la *crítica*:

> La razón se reencuentra como en el estado de naturaleza y para hacer valer y garantizar sus acciones y pretensiones, no tiene más remedio que recurrir a la guerra. La crítica, en cambio, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos sacar adelante nuestro conflicto más que a través de un proceso.[2]

Kant fundó a través de la *Crítica*:

- El régimen de derecho. Hace a los individuos acreedores a deberes (*Pflichten*), derechos y sus correspondientes premios o castigos.

1. Kant, Immanuel. *Elementos metafísicos de la virtud*, Orión, Madrid, 1970, p.40.

2. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2003, p.72.

- Los hace conscientes de que sólo existe un mundo de fines: las personas mismas.
- El mutuo reconocimiento no depende de su ciudadanía, su economía o el estado, se basa en máximas de conducta, que pueden ser aceptadas libremente por cualquiera y que, por tanto, se pueden elevar a la categoría de "leyes universales de conducta".
- El contrato social no es el principio de la fundamentación del estado sino el de su administración. El principio yace en lo que es en verdad común al derecho de gentes.
- Esto implica, entre otras cosas, "no poder rehusar todo respeto al hombre vicioso mismo en cuanto hombre, porque no puede ser privado, al menos, de esta cualidad", lo que lleva a rechazar "las infames penas que degradan a la humanidad misma".[3] "Uno no aprovechará sus errores bajo el nombre de absurdos, juicios ineptos, etc. sino que supondrá más bien que debe haber en sus opiniones (en virtud del uso lógico de la razón) algo de verdad y que habrá que buscarlo".[4] Sin embargo, puede que no lo haya, como cuando se hace un juicio subjetivo (no determinado por normas o principios sino por intereses).
- Hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo hombre: porque cada uno se encuentra necesitado, desea que los demás lo ayuden. De no ser esto verdadero, los hombres tendrían derecho a negarle su ayuda al hombre que no reconoce el carácter universal de la ayuda.

3. Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*, Crítica, Madrid, 1996, P.68.

4. *Ibidem*, p.122.

4. Kant no fue, como se le suele imaginar, un pietista ajeno a los ideales románticos. Sus concepciones del derecho, de la norma moral y sobre todo del amor, estuvieron inspiradas en Rousseau. A veces, traspuso la física de Isaac Newton al terreno de la moral, por ejemplo, aquí:

> [...] el ensamblaje de los seres razonables [sobre la tierra] se hace por *atracción* y *repulsión*. Gracias al principio del amor mutuo son llevados a relacionarse continuamente, y gracias al respeto que se deben recíprocamente, a mantenerse a distancia unos de otros.[5]

5. Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, Altaya, Madrid, 1994, p.99.

Es una observación que se remonta hasta Demócrito, pero la hizo de modo tal que no resulta reduccionista sino explicativa: el amor atrae, el respeto separa. Pero ¿qué es el amor?

5. Kant distinguió entre el amor ordinario, "que es un asunto del sentimiento", y el amor de benevolencia. Atendiendo al primero: "Yo no puedo amar porque así lo quiera y menos aún porque debo (no puedo ser forzado al amor)",[6] no puedo ser forzado a la atracción, a la simpatía... Pero hay un amor de benevolencia que puede ser sometido como hecho a la ley del deber. Es lo contrario de la misantropía que, sin odiar, se contenta con huir de los hombres. La bienaventuranza o filantropía práctica es el deber de cada uno de nosotros respecto de los otros, los encontremos o no dignos de amor. La ética nos impone en nombre de esta ley de la perfección: ama a tu prójimo como a ti mismo. Yo quiero que cada uno me dé testimonio de benevolencia, así que debo ser benevolente con cada uno.

6. Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*, Crítica, *op. cit*, p.123.

6. Hay un vínculo más profundo: la amistad. Kant la definió como la unión de dos personas vinculadas por un amor recíproco y un respeto igual. Es el ideal de la simpatía y la bienaventuranza, unidas por una voluntad moralmente buena. Implica un principio subjetivo, que pertenece al ámbito del sentimiento: el amor (con sus componentes de atracción y respeto). Pero también a un principio objetivo: la benevolencia. Se puede decir que "los mejores amigos son aquellos que enjuician rigurosamente sus propias acciones; semejante franqueza sólo puede tener lugar entre dos buenos amigos".[7]

7. Kant, Immanuel. *Kritik des praktischen Vernunft*, Erstes Haupstück, Lehrsatz III, Philosophie Schülerbibliotek, Berlín, 2000, p.259.

7. Kant hace sus advertencias: "Estamos sometidos a una disciplina de la razón y no debemos, en todas nuestras máximas, ni olvidar nuestra sumisión a esta última ni en nada refutar ni disminuir con una presunción egoísta, la autoridad de la ley".[8]

8. *Ibidem*, Lehrsatz IV, p.270.

8. Amar al prójimo (en el sentido de benevolencia) significa practicar de manera voluntaria todos los deberes hacia él. O como lo dice en la *Metafísica de las costumbres*: el deber de amar al prójimo es el de convertir en míos los fines de otros (sólo en la medida que estos no sean inmorales).

9. La práctica no–voluntaria de la *caritas alteris* sería mera farsa y traición a los deberes para con uno mismo, entre ellos, el de integridad. Es caer en la mentira y, como dice en sus *Lecciones de ética*:

> La mentira incapacita al hombre para sacar nada bueno del diálogo con su prójimo. El hombre tiene cierta tendencia a mantener una actitud reservada y simular. La reserva constituye la "dissimulatio" y el aparentar la "simulatio". El hombre se muestra reservado respecto a sus debilidades y faltas, al igual que puede simular y adoptar una determinada pose. Esa inclinación a retraerse y ocultarse tiene su fundamento en la cautela, la cual no quiere que el hombre sea totalmente franco por estar plagado de defectos; precisamente porque poseemos muchas características y albergamos muchos deseos que pueden resultar inadmisibles a los demás, no gustamos de presentar ante sus ojos esa vertiente nuestra de insensatez, tan digna de odio [...] ningún hombre es auténticamente sincero.[9]

9. Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*, *op. cit*, p.73.

Si todos los hombres fuesen buenos, podrían ser sinceros, mas no son así las cosas. En general, los hombres son egoístas: "Aquél al que le resulta indiferente cómo pueda irles bien a los demás, con tal de que le vaya bien a él mismo, es un egoísta. Pero hay otros modelos peores: el que sólo es dichoso cuando a otros les va mal

es un misántropo y el que no encuentra en los hombres ninguna complacencia, un antropófobo”.[10]

10. *Ibidem*, p.122.

10. ¿Cómo mejorar este lamentable estado de cosas?

> No podemos emitir un juicio acerca del fuero interno de la moralidad, puesto que ningún hombre lo puede conocer, aunque sí seamos competentes en lo que respecta a sus manifestaciones. Así, pues, no somos jueces de nuestros semejantes desde un punto de vista moral, si bien la naturaleza nos ha otorgado el derecho de juzgar a otros y ella misma ha decretado que nos guiemos por el juicio de los demás (esta es la base del derecho). [11]

11. *Ibid*, p.151.

11. Para evitar los excesos en los juicios morales (“fulano es bueno o malo”), Kant añade: “Todos nuestros juicios han de ser dispuestos de tal modo que hallemos a la humanidad digna de ser amada, de suerte que nunca pronunciemos una sentencia firme de condena o absolución, particularmente por lo que atañe al mal. La sentencia implicaría que alguien es digno de ser condenado o absuelto”.[12]

12. *Ibid*, p.200. Nótese que se trata de juicios morales, no jurídicos.

12. El hombre pierde su dignidad con todo aquello que es contrario a la franqueza, como ocurre cuando se emprende una acción insidiosa (perversidad encubierta) a espaldas de alguien, y lo utiliza como medio.

13. La insidia es algo mucho más infame que la maldad con violencia, pues contra esta cabe precaverse, mientras que quien ni siquiera tiene el valor de manifestar de manera abierta su maldad, no conserva ningún poso de nobleza; en cambio, quien es violento pero desdeña la mezquindad, todavía se puede volver bueno si se le domeña.

14. Aquel que no odia al prójimo a causa de sus faltas, es indulgente. Este es tolerante por definición. Por el contrario, es intolerante quien no puede soportar las imperfecciones del prójimo sin experimentar odio. Toda sociedad suele albergar intolerantes que son tales por no poder soportar a los otros, lo que los convierte a ellos mismos en intolerables e insoportables para los demás. De esto se deduce que la tolerancia es un deber universal del ser humano.

15. Quien desde la atalaya de su religión tiene por verdadero algo que es un error según la mía, no se convierte por ello, de ninguna manera, en objeto de odio. No debo odiar a ningún hombre, salvo si causa deliberadamente un mal, pero nadie puede ser objeto de odio en tanto piense hacer algo bueno por medio del mal o el error.

16. El *odium theologicum* es un odio característico de los clérigos, pues tiene lugar cuando uno de ellos convierte en asunto divino algo que es propio de su vanidad y cobra un odio alimentado por su orgullo, creyendo que, por el mero hecho de estar versado en cuestiones teológicas, puede pretender ser una especie de ministro plenipotenciario de Dios, a quien este habría enviado como un diputado investido de la autoridad necesaria para gobernar a los hombres en su nombre.

17. Quien tergiversa las opiniones de los demás, interpretándolas de otra manera, sacando de ellas múltiples conclusiones y haciéndolas pasar por *crimina laesae majestatis divinae*, proyecta en los demás un *odium religiosum*. Quien procede de esta manera es un *consequentarius*, puesto que extrae del juicio de otro una consecuencia inopinada, en la cual este no habría pensado ni por asomo.

18. Si nos presentáramos todos ante las puertas del cielo y se nos preguntase: "¿Quién es ortodoxo?", tanto el judío como el cristiano y el turco responderían al unísono: "Yo lo soy". La ortodoxia, pues, no debe recurrir a la violencia contra nadie. El amante de la

paz debe evitar cualquier tipo de hostilidad contra los disidentes (aquellos que tienen diferencias especulativas, aunque coincidan en la práctica).

19. Es preferible dejar a los hombres que se equivoquen, ya que sólo se pueden liberar del error al contrastar sus pareceres.

20. El espíritu persecutorio que dimana del honor de Dios, arremete contra todo, sin respetar el honor del benefactor, ni al benefactor, ni al amigo, ni a los progenitores, dado que todo inquisidor considera un mérito quemar al prójimo para mayor gloria de Dios.

21. El ideal humano es la *Klugheit*, esto es, la habilidad en el dominio de las inclinaciones de los hombres (sagacidad o astucia), unida a la conducta guiada por imperativos prácticos y universales (prudencia).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel representa el sistema más ambicioso de toda la historia de la filosofía, y también el más complejo y oscuro. Johann Christian Friedrich Hölderlin, en su juventud, le aconsejó escribir con estilo académico (oscuro) para no ser ignorado. Y lo hizo. Su nombre ha brillado desde entonces con tal fuerza, que de una u otra manera ha influido en todos los pensadores posteriores (existencialistas, hegelianos de izquierda o de derecha, filósofos del lenguaje, filósofos de la política). Desde él se puede construir un nuevo tomismo (Heinrich Beck, Joseph Maréchal), una nueva teología (Hans Küng) o una nueva defensa del régimen constitucional de carácter liberal (Francis Fukuyama). Su fertilidad en antropología ha dejado una huella innegable en pensadores como Sartre, Heidegger, Lévinas, Hans–Georg Gadamer o incluso Zubiri. Toda la filosofía se podría agrupar en un *antes* y un *después* de Hegel. De hecho, constituye, como se suele decir, "el último de los modernos y, a la vez, el primero de los contemporáneos". Su dialéctica, que procede por contradicciones, ha inspirado a marxistas, neomarxistas y frankfurtianos, como Jürgen Habermas y Theodor Adorno. Hasta el psicoanálisis lacaniano tiene una deuda profunda con su visión de las relaciones humanas y el progreso de la conciencia.

1. Hegel fue el heredero de los románticos alemanes, sobre todo de Johann Wolfgang von Goethe y de Friedrich Schiller. Aunque su ética es base del existencialismo moderno, se suele subrayar más su ontología o su antropología. Quizá no haya ningún pensador moderno, incluyendo a Sigmund Freud o a Jacques Lacan, que no esté en deuda con sus finos análisis psicológicos, sociológicos y antropológicos.

2. Su ética es muy original y ocupa una parte considerable de su obra. Nos podemos centrar en algunos de los muchos puntos de actualidad, pero esto requiere de una introducción antropológica.

3. Por oposición a la legalidad de la materia, el espíritu es libertad. En cuanto tal, es movimiento de superación y a la vez retorno a sí. La libertad integra lo que está separado (lo que se diferencia por naturaleza o por conflicto): las determinaciones múltiples de una sustancia, lo mismo que los intereses múltiples de la sociedad civil. Por eso, la libertad "es la única verdad del espíritu".[1]

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p.333.

4. Todo individuo empieza por vivir en una particularidad inmediata, pero a través de la libertad es elevado hacia lo universal: la familia, la sociedad civil, el estado, la religión y el espíritu.

5. Sin embargo, el espíritu es el sujeto de este movimiento y no los individuos, que serían meros agentes o actores. Por el movimiento del espíritu, y lo que este obra en los individuos, se superan todas las oposiciones. A primera vista, esta afirmación de corte panteísta es contraria a la teología cristiana, pero también aquí se afirma que es Dios quien obra en nosotros y nosotros sólo ponemos las condiciones. "En Dios somos, nos movemos y existimos".[2]

2. San Pablo, *Hechos*, 17, 28.

6. Por el espíritu, el hombre se comprende a sí mismo y opera en la "realidad efectiva".

7. El espíritu empieza por las modalidades más simples: sentir, desear, querer; prosigue a través de las "modalidades objetivas": derecho, moralidad, estado, y alcanza, por último, las expresiones más elevadas: arte, religión, filosofía. Cada ser humano, según su grado de autoconocimiento, se halla en alguna de estas categorías y por ello representa una conciliación del espíritu consigo mismo.

8. Hay cinco fases en el proceso histórico de la libertad:

- Para los orientales, sólo uno era libre: el déspota.
- Los griegos y romanos tomaron conciencia de la libertad y la exaltaron como una de las más altas facultades del espíritu, pero su libertad era imperfecta porque creían que sólo algunos eran libres (por ello, la ciudad griega, por ejemplo, no dejaba aún lugar a la conciencia moral, la libertad individual, la convicción personal: desde aquí se entiende la intolerancia hacia Sócrates y su pena de muerte); los ciudadanos sólo eran potencialmente individualidades libres.
- El cristianismo llegó a la conciencia de que el hombre es libre en tanto que hombre.
- Con todo, la idea de libertad cristiana permaneció abstracta (latente). Fue hasta la revolución francesa que apareció la subjetividad libre. Cada cual es consciente de ser libre, pero la suya es una libertad atómica: sin sentido de pertenencia social (la alteridad es el extraño, el peligro, el contendiente). Por eso floreció el pensamiento individualista, incapaz de comprender el espíritu, y por eso el estado era un contrato. No pudo concebir aún la conciliación: la unión de lo particular y lo universal, de lo sensible y lo inteligible; el estado se veía como una universalidad que limita las voluntades libres.
- El luteranismo (con su insistencia en la originaria caridad) sirvió de gozne para el tránsito a una libertad comprometida: la del ciudadano con la sociedad civil y de esta con el estado (el estado ideal de Hegel es una monarquía constitucional): el estado es universal. Engloba a los individuos y

concilia sus intereses. Es estado sólo en la medida en que sus intereses coinciden con la libertad y los intereses de los individuos; en la medida en que es conciliador y no represor. El estado realiza la vida ética simplemente orgánica. No puede excluir las voluntades individuales, porque implicaría su propia destrucción.

9. Cuanto más se asciende por los grados de la libertad, tanto más se perfila la sociedad civil como el medio y el fin de la individualidad. Así, el reconocimiento de la alteridad requiere del desarrollo de la libertad en sus vertientes histórica e individual.

10. Si uno se queda en la individualidad atómica, el máximo ideal es la moralidad: obrar por convicción personal y no por una regla impuesta desde el exterior. Desde la moralidad, las obligaciones jurídicas se podrían ejecutar tan sólo en virtud de una necesidad o exigencia exterior. El individuo sólo alcanzaría la categoría de persona. Sin embargo, por la moralidad el individuo accede al "respeto al derecho" y se convierte en sujeto. Esto hace posible un rasgo de la modernidad: el derecho del individuo a someter al examen de su conciencia todo lo que pretende ser reconocido como obligatorio.

11. Hay algo superior a la moralidad: la vida ética: obrar con autonomía y en función del bien general. La vida ética es una "unión prodigiosa" (*ungeheure Vereinigung*), un ejercicio de las libertades individuales que fortalece al estado. Es una conciliación más íntima entre lo particular y lo general, porque es espontáneamente desinteresada. Por ejemplo, no es superando un interés particular como se llevan a cabo las obligaciones familiares sino por amor y confianza.

12. Existe también un proceso de la conciencia que no tiene que ver sólo con el carácter histórico sino *ad unum* con el estrictamente individual:

- El *yo* originario no tiene receptividad para el mundo. No tiene diligencia o solicitud. El *yo*, el del niño que mama o yace solo en la estancia, comienza siendo "la exclusión de sí de todo *otro*".[3]
- Por otra parte, se enfrenta de diversas formas a lo que tiene frente a sí: algo o alguien le puede despertar curiosidad, interés, amor… Pero también puede no ocurrir nada de esto: las cosas de su mundo le pueden parecer vacías de ser, como algo que tan sólo está ahí, a veces como un estorbo, otras como algo que "no tiene en sí ser alguno".[4] Simplemente cuenta con su existencia como con la de un árbol o un poste de teléfonos en la esquina. Son las cosas de nuestro mundo excluidas del espacio vital, cuando lo mismo da que existan o que no existan; nos resultan indiferentes, nos pasan inadvertidas. Las negamos con la mirada, los ojos ven pero la mirada está ciega y desdice la presencia.
- De acuerdo con Hegel, en esta fase de la conciencia lo único que parece real es el propio *yo*, que se descubre como emperador de un deseo. Desear significa aquí sentir un intenso movimiento que exige la afirmación del *yo*. Hay una grave necesidad de conocerse a sí mismo, pero no es menor la confusión que la acompaña.
- Como el mundo le parece vacío de ser, toda su energía se concentra en sí mismo. A su vez, este *yo* se vive vacío de contenido, porque se tiene que descubrir a través del exterior. O sea, en la intimidad se le torna necesario aquello que para la mirada carece de ser. Es una primera contradicción: exigir la diferencia en lo indiferente.
- Así surge el deseo: es la necesidad de apropiarse lo exterior para no quedar vacío, justo a través de lo que parece vacío. Luego, lo que parece vacío en realidad es esencial. Esta es una forma de reconocimiento. El *yo* se identifica con lo que le es contrario. Este fenómeno es muy claro en la niñez: el mundo de un niño es muy reducido. La mayor parte de lo que sucede alrededor suyo no existe para su mirada, porque no despierta

3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del* espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p.115.

4. *Ibidem*, p.118.

ni su deseo ni su curiosidad. Surge entonces la apetencia de sí y, al encontrarse totalmente vacío, se vuelca al exterior. En este momento, su mundo experimenta un cambio. Deja de ser irrelevante el entorno; el espacio empieza a aparecer como algo apropiable, como objeto de nutrición, que se puede comer, asimilar, poseer. Todo adquiere el carácter de posible posesión. "Tiene que ser mío", es la consigna de la conciencia. No se trata de que el *yo* descubra que las cosas tienen un valor sino que pueden ser suyas, que las puede convertir en un apéndice de su cuerpo.

- Este primitivismo (mero movimiento apetitivo de la conciencia) se puede proyectar más allá de la niñez. Es el caso de ese tipo de personas que tienen la mirada vacía, como si la conciencia no se hubiese desarrollado y se perdiera en el vacío. La inteligencia parece embotada, como envuelta en muchos velos que obstruyen la luz que viene del exterior. El mundo les parece un gran almacén. La mirada sólo percibe mercancías, útiles, pero no da señales de comprensión o de vitalidad interior. En esta fase se encuentra el obseso de la producción o de la compra: todo lo quiere digerir, someter a un proceso de digestión. Al apetecer, se le escapa que las cosas y las personas pueden tener un valor, un núcleo y hasta una autonomía vital. Todo lo que las cosas son, lo son desde el *yo*. No las puede descubrir y por lo tanto se le escapa su valor. En términos de Habermas, tiene un mundo pragmático (de usos), teleológico (de fines), pero no comunicativo (de sentido, contemplación, valor).
- Así, la apetencia hace que todo su mundo en torno sea trivial, carente de hondura o significación. Tan pronto se apropia de algo o de alguien (por ejemplo, subyugándolo con su voluntad), ese algo o ese alguien pierde todo su interés, se hace banal. El deseo se expande entonces, se extiende apropiándose de todo sólo para descubrir que no tiene valor. Es el toque Midas invertido: la fascinación de lo no poseído da paso a la trivialidad de lo poseído, como el niño que colecciona las car-

tas de un álbum: una vez que las posee se acaba su deseo, pues este no iba dirigido al objeto sino a su mera posesión. El objeto en sí resulta intrascendente, anodino. Es también el caso del don Juan, que consuma la seducción y pierde el interés por su conquista: esta no estaba centrada en nada ni nadie que no fuera la propia autoconciencia. La mujer conquistada no representa nada: se hunde de nuevo en el reino de lo indiferente, siempre fue periférica. El conquistador le dice: "Tu encanto no existe". Es, también, el del millonario que después de una estrategia financiera incrementa su cuenta corriente. Lo ya conquistado no le proporciona placer alguno. Sólo el estar conquistando. Por eso nunca tiene bastante, todo le parece poco: lo que busca no es el dinero sino el acto y el proceso mismo de poseer. Sí le dolería, en cambio, ser desposeído, pues esta es una forma de negar el acto de poseer, es una forma de contrariar el deseo; es una expropiación, un estar siendo desposeído.

- Todo o casi todo puede ser poseído, de modo que cabe caracterizar al *yo* como "la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta":[5] hay una infinitud de cosas apetecibles y el *yo* se identifica con esta pluralidad de modo sucesivo e ilimitado. No es sino una prolongada conciencia de un deseo plural. Decenas de veces al día se modifica su apetencia y, por tanto, el objeto de su apetencia. Pero justo por ir de un deseo a otro, como llevado por una pulsión irresistible, se descubre a sí mismo como inconstante e inconsistente. El *yo* aparece como una infinitud vacía. Y lo que apetece, deviene algo sin subsistencia propia. Aparece entonces la hartura. El *yo* se harta de las cosas y de las personas, porque las encuentra vacías. El mundo es un conjunto de sombras, semiexistencias, meras transitoriedades. Su esencia es esta "fluidez de las diferencias o *disolución universal*".[6]
- El suyo es un mundo destrozado, devorado por la apetencia (por la atadura al mundo mismo). El *yo* devora el mundo porque está gobernado por él (otra contradicción). Pero devorar

5. *Ibid*, p.120.

6. *Idem*.

es la esencia de la vida. Vivir es tomar y apropiarse, englutirse el exterior y el interior.[7] La vida es "la individualidad que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad consigo misma".[8] Se pone como individuo al desdoblarse, al relacionarse con el exterior. El individuo se desdobla en distintas figuras (quiere esto o aquello, se apropia de esto o de aquello) y después las disuelve (las hace retornar al reino de lo indiferente). De este modo, el proyectarse al exterior mismo ha quedado disuelto (lo hecho por el *yo* se torna irrelevante, indiferente): retorna al principio, vuelve a ser una conciencia queriendo relacionarse, justo porque se ha reducido a sí misma al reino de lo indiferenciado.

- Hegel llama al desdoblamiento "articulación de miembros" y así es, en efecto: hay un sujeto (primer miembro) que se opone a un objeto (segundo miembro). El objeto es "plasmación de figuras quietamente desplegadas en el médium universal de la independencia".[9] Plasmar figuras es crear un estado de cosas. El médium universal de la independencia es el "mundo". Así, resulta que la vida[10] es "el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento".[11] No se trata de cualquier vida sino de la humana. Pero es "pura" vida: mero relacionarse con el mundo apeteciendo, devorando y disolviendo, sin estar vinculada a ningún ser allí determinado ni a la "singularidad universal de la existencia".[12] Partir del deseo para reducir las cosas a una quieta indiferencia. Hay algo pavoroso en todo esto. Despuntan como cualidades de la vida la insensibilidad, la indiferenciación, la hartura y ese volver siempre a comenzar de nuevo, como si no se percibiese el peso y la seriedad de la existencia.
- "La conciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una *apetencia*. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma, como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella

7. Este tema hegeliano está bien desarrollado por Lévinas en *Totalidad e infinito*.

8. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del* espíritu, *op. cit*, p.110.

9. *Ibidem*, p.116.

10. En una primera consideración, la vida podría parecer algo distinto: continuidad inmediata y solidez de su esencia, la figura subsistente y lo discreto que es para sí.

11. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del* espíritu, *op. cit*, p.111.

12. *Ibidem*, p.116.

misma de modo objetivo."[13] *Apetecer* las cosas del mundo es perderse en ellas, dejarse gobernar por su nulidad.[14] El objeto de la apetencia es la vida independiente: el *no–yo* que tiene su propia existencia. Pero esta vez el *yo* piensa para sí: el mundo carece de importancia, lo que cuenta soy yo que puedo colocarme en la cima del mundo. No es igual que al principio, cuando la conciencia niega la importancia de las cosas (el niño que se desentiende de las cartas y del álbum de cartas); ahora la piensa: se ve a sí misma sola frente a la nulidad del mundo. "El mundo no me merece" (es nulo, carece de valor): hay un desprecio hacia lo diferente porque el *yo* se siente superior, como un dominador frente a un reino que espera ser dominado. Pero el *yo* apetece tener para sí aquello que desprecia. Están dadas las condiciones para el surgimiento de la dialéctica posesor–poseído. Sin embargo, puede suceder que el objeto (que tiene que ser superado en su independencia, es decir, tiene que depender del sujeto, pues eso es la apetencia)[15] sea un sujeto: sólo entonces la conciencia "se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible".[16] "Un individuo surge frente a otro individuo".[17]

- Entre tanto, todo lo que sucede alrededor mío, en el médium universal de la independencia, me parece finito (tengo la sensación de que se agota). Sólo me puede parecer finito si yo me experimento como infinito: la esencia de la autoconciencia "consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta".[18] No soy esto ni aquello… No soy mi mundo. El espíritu pide amplitud y el mundo es estrechez. Con todo, cautiva como si de veras tuviera amplitud.
- La autoconciencia que topa con otra se halla duplicada: se pierde a sí misma pues se encuentra como otra esencia, se ve a sí misma como *otro*. Tiene que superar su ser *otro*: "Ahí estoy yo pero no soy yo, no puedo ser yo", es lo que diría un niño si pudiera expresar el *shock* de la "identidad en la diferencia". Debe, por tanto, tender a superar la otra esencia independiente (ne-

13. *Ibid*, p.111.

14. Por eso, precisamente, el *Tao Te King* y el budismo predican la ausencia de deseo.

15. Apetecer significa querer someter algo a mi señorío.

16. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del* espíritu, *op. cit*, p.113.

17. *Ibidem*, p.115.

18. *Ibid*, p.114.

garla) y, con ella, su propio ser proyectado. Y se recupera —de manera parcial— a sí misma a través de esta superación. Cada autoconciencia es independiente, encerrada en sí misma, y no es nada que no sea por ella misma: ¡dos autoconciencias se están negando el derecho a la existencia! El niño puede pensar: "En realidad, no es exactamente igual que yo", "Algo me hace distinto de él". Y no obstante, cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo. Cada una fuera de sí es para sí. Es para sí sólo en el ser para sí del otro: "Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que al mismo tiempo sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente".[19]

19. *Ibid*, p.115.

■ El reconocimiento se desplaza entonces a los extremos: uno se convierte en lo reconocido y el otro en lo que reconoce. Ambos son figuras independientes, hundidas en el ser de la vida. No se presenta aún la una respecto de la otra como puro ser para sí, pues cada una está bien cierta de sí misma pero no de la otra (su propia certeza de sí no tiene, por tanto, verdad).[20] El ser humano tiende a negar la autoconciencia que no le da certeza de sí, igual que disolvía la singularidad universal. Por eso, "cada cual tiende a la muerte del otro [es decir, a la negación de su existencia, que] entraña arriesgar la propia vida [al negar al otro me niego a mí][21] […] las dos autoconciencias […] se comprueban a sí mismas la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [la posibilidad de devenir algo superior] […] El individuo que no ha arriesgado la vida puede, sin duda, ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente".[22] Arriesgar la vida significa cuestionar el alcance de la apetencia, la validez del deseo. Suspender el imperio que ejerce sobre la conciencia.

20. Esto significa que el verdadero ser para sí es por mediación del *otro*: se reconoce a través de otro "para sí" y, por tanto, no puede ser sin descubrir al *otro*.

21. "Arriesgar la propia vida" es aquí una expresión poética: es perder la seguridad que daba la posesión y el mundo de la apetencia, perder la vida original del *yo*.

22. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del* espíritu, *op. cit*, p.116.

- Cuando topo con la mirada y la voluntad del otro, percibo que no lo puedo someter a mi señorío, el otro no puede ser objeto (de apetencia), pues tiene una voluntad y una mirada propias. Advierto, de modo doloroso, que también es una autoconciencia (un "para sí"). Es doloroso, porque me impone la constatación de no poder devorarlo todo. Y "una autoconciencia sólo es en cuanto se la reconoce".[23] No me basta que esté ahí. El señorío de la apetencia deja el paso libre a algo nuevo: el deseo de reconocimiento. El niño que juega a las canicas y descubre a otro que también está inmerso en el juego, ya no puede prescindir de él: se le hace necesario, para seguir existiendo, poder cimbrar su existencia. Necesita que el *otro* se sienta conmovido por *sus* canicas, por *su* persona. Necesita arrebatarle su reconocimiento o, de preferencia, subyugarlo.
- Uno llega a ser para sí con el reconocimiento del *otro*: este admite su ser para sí, pero en deterioro de sí mismo, pues actúa como instrumento de otra autoconciencia: es "una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general".[24] Surge la dialéctica amo–esclavo. Surge, por ejemplo, el niño que domina y el que es dominado. El hombre dominador, la mujer dominada. Uno vive a expensas del otro, pues es "la potencia que se halla por encima de este ser".[25] Aquel a través del otro. La relación de dominio crece al punto en que se requieren mutuamente si quieren ser para sí. Un ejemplo: el alcohólico requiere de la sumisión de otro porque es una forma de reconocimiento, una constatación de que tiene ser (valor). Y quien le reconoce, constata su ser (valor) como instrumento.
- La acción del amo, como la del esclavo, recae sobre las cosas. Aunque para el amo la cosa es algo negativo, algo que no es sí mismo, por ello mismo no puede consumar su destrucción, se limita a trasformarla. Acabar con la cosa (lo que no lograba la apetencia) es algo que logra el amo en la pura negación de la cosa: el goce. Este supone que el amo ha intercalado al esclavo entre la cosa y él, de modo que se une a la dependencia de la

23. *Ibidem*, p.99.

24. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1980, p.92.

25. *Ibidem*, p.93.

cosa y la goza puramente. Se realiza de manera plena como amo, pero deviene algo totalmente otro que una conciencia independiente. El lado de la independencia de la cosa es lo que le queda al siervo, que además la trasforma. Gozar, pues, es hacerse dependiente, como el multimillonario que se ata a su fortuna, mientras su siervo tan sólo la usa y la trasforma. De este modo, el siervo se hace un ser para sí (como el del amo), independiente de la negatividad.

- Aún no hay reconocimiento: para ello falta que lo que el señor hace contra el *otro* —crearle una esencia dependiente que, de manera paradójica, lo hace inmunizarse contra la negatividad— lo haga también contra sí mismo (reconocerse dependiente) y lo que el siervo hace contra sí —reconocer el para sí del *otro*, pues el señor es la esencia de la servidumbre, su razón de ser— lo haga también contra el *otro* (oponerle su propia esencia real: convertirse en señor de sí). El Reconocimiento ocurre cuando coinciden la determinación del en sí y del para sí, cuando una conciencia se reconoce en la esencia de otra.
- La verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil, aunque esta comience apareciendo fuera de sí (otro tanto ocurre con la conciencia servil: su verdad es la conciencia del amo).
- Al servir, el siervo lleva a efecto, en verdad, la disolución universal: "Supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo".[26] Esto es, no se crea dependencias. Con esto, la conciencia llega a ser para ella misma (cobra conciencia de su drama), pero no es aún para sí (no es consciente de su ser). Lo logra a través del trabajo que es "apetencia reprimida" (no hay goce, pues este crea dependencia). Así, el trabajo deviene formativo.
- Con el tiempo, la relación amo–esclavo llega a su fin. El esclavo se fatiga y desespera. Más aún, cobra conciencia de sí a través de su trabajo, pero no rompe todavía sus ataduras, son demasiado fuertes. En lugar de ello, construye interiormente una vida ideal. Sueña con ser otro (en otro tiempo, en otro

26. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del* espíritu, *op. cit*, p.119.

mundo, en otro espacio), se fuga de la realidad y advierte que este poder en cierto modo lo hace libre, que en su reino del espíritu es invulnerable (conciencia estoica). No obstante, el desgaste continúa y la libertad interior que antes lo sostenía en pie ahora parece una ilusión. Aparece un nuevo tipo de existencia: la conciencia escéptica. La incuestionable dependencia que se ha creado borra la libertad interior o, por lo menos, la torna sospechosa. El escéptico comprende que no puede subsistir la libertad interior sin la exterior. Y también el amo se hace escéptico al advertir que va perdiendo ascendiente, autoridad, fuerza o dominio; que la clase débil se torna poderosa y el esclavo se hace más consciente. Históricamente, esta fase de la conciencia corresponde a la creación del derecho y su institución pública: de manera gradual se borran los privilegios de los patricios. El hombre ordinario (el de la plebe) empieza a gozar de libertad exterior. Surgen los tribunos, que median entre la plebe y el senado.

- En la modernidad, el choque de conciencias sigue la "ley del corazón": cada individuo tiene una certeza absoluta de la validez de su punto de vista, una idea nítida, según él, de lo que necesita la humanidad o de lo que es justo. Enfrentarse a otras subjetividades descubre otras convicciones que no se concilian con las suyas. La primera reacción es de infatuación: reafirma sus convicciones a costa de negar las de los otros. Pero de este modo llega a tener la sensación y la convicción de que sus certezas son irreales. Entonces puede dar el paso a la razón observadora que, para poder integrar a los individuos, observa y comprende los diferentes intereses.

Friedrich Nietzsche

Nietzsche fue el partidario de una "aristocracia radical", el creador de una *Genealogía de la moral* y, sin duda, el precursor del psicoanálisis (solía haber una conferencia sobre Nietzsche a la semana en el Círculo Psicoanalítico de Viena). Con él, quedó difamado de manera definitiva el "yo pienso" de Descartes. Esto es: la idea de que el *yo* se conoce a sí mismo porque es trasparente para sí mismo. Nietzsche sacó a la luz las complejas motivaciones de la moral y la religión, así como las figuras que las han convertido (sin que *de jure* sean así) en cotos de poder y manipulación: el fariseo, el filisteo, el tartufo (el falso devoto), el sublime (que predica el deber de la infelicidad), o el sádico (que predica la anarquía sensual). El Occidente puede ser *desmontado* desde una *fisiología* de la conducta que revela un giro trágico y relevante para Europa desde la antigua Grecia: el triunfo de la *moral de la horda* (el hombre de apetitos viscerales) sobre la *moral aristocrática* (el hombre que actúa sin la presión del castigo o la motivación del premio, el hombre libre, moderado por el señorío que ejerce sobre sí mismo). Pero Nietzsche no es un deconstructor, el objetivo básico de su filosofía es reconstruir las bases mismas de la tradición occidental: el concepto griego de lo justo y lo bello, el sentido original de la virtud. Para ello, realizó una trasvaloración de todos los valores: el mundo girado ya 180º debe ser girado de nuevo 180º para recuperar algo del sentido originario de la vida, la ética y la política. Como pocos,

Nietzsche es el filósofo que devuelve a la vida la alegría y el poder, combatidos y envidiados por el malentendido básico en que habían caído los racionalistas y los cínicos: ambos desencantados ya de fingir ideales en los que no creían.

1. Nietzsche no está tan lejos de Hegel como se suele pensar. De hecho, le tenía cierta reverencia a pesar de que lo acusaba de "adoración de lo real" y de "admiración simple y llana del éxito".[1] Pero Nietzsche fue, sobre todo, un maestro de ética al grado de poder afirmar que el problema de la alteridad y del origen de la conducta moral constituyen el núcleo de su obra.

1. Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 1988, p.532.

2. A Nietzsche, que se declaró griego hasta la médula, le interesaba encontrar un "arte de vivir". La cuestión principal sería, entonces, ¿cómo hacernos cargo de que el mundo es contradicción, irracionalidad, sufrimiento y error, sin caer en el pesimismo, que es una negación de la vida? Este es el problema central de *El origen de la tragedia.* A su juicio, los griegos no precisaron ocultar lo horrible, lo doloroso, lo fragmentario del mundo, para contemplar, al mismo tiempo, lo bello. Esto fue posible porque tenían un arte de vivir. Por medio del arte, pensaba Nietzsche, logramos una feliz transacción con todo lo que nos hiere o vence en la vida cotidiana. ¿Pero qué ha de entenderse por arte? La respuesta de Nietzsche no tiene que ver con las bellas artes sino con el mundo interior del hombre: el arte es la capacidad de hacerse la guerra a sí mismo. Es la capacidad de integrar por la fuerza de la voluntad, todo lo que está disperso en el mundo interior. El arte consiste en la realización efectiva de la voluntad de ser. Consiste en resolver el conflicto que existe entre la experiencia del mal y la voluntad de vivir.

3. La tragedia griega ha conseguido esto a través de lo sublime: el sometimiento artístico de lo espantoso. Existe, pues, para Nietzs-

che, una facultad interior que puede someter lo espantoso sin hacernos correr ante ello. La misión del hombre consiste en moldear la voluntad de tal manera, que se vuelva resistente a todo aquello que produce disgregación interior. Esta disgregación puede adoptar muchas formas: la amargura, el resentimiento, el nihilismo, la resignación, la negación de la voluntad de vivir. Y la única forma de contrarrestar el caos de la vida, piensa, yace en la construcción de un orden interno. El hombre no necesita comprender el mundo sino organizar su caos propio. Sólo así descubre que por encima de las sensaciones de dolor que le invaden a cada instante, es posible alcanzar el intenso placer de la victoria sobre sí mismo. En esta victoria, la vida se revela tal como es: pertenece a cierto tipo de belleza, la que es capaz de existir a través de la lucha y la contradicción. Desde aquí se ve, entonces, que la belleza, lejos de ser un sedante para el dolor, constituye un triunfo y, a decir verdad, el más grande de todos los imaginables: el dominio de sí mismo. En el fondo, toda la filosofía de Nietzsche es una dilatada meditación sobre la prudencia y la templanza: ¿cómo hacer que el hombre se crezca ante la adversidad?

4. Nietzsche realizó lo que denominaba la "inversión de todos los valores". No se trata aquí, como se suele pensar, de la obra de un anarquista. Más bien habría que decir que se vio forzado a hacer lo que hizo, en reacción a la anarquía. Para Nietzsche, el defecto más común en el hombre es la simulación: los ateos simulan devoción; los perversos, virtud; los arrogantes, sencillez. La simulación es efecto de la corrupción, es decir: "Una amenaza de anarquía en los instintos y un quebrantamiento fundamental en este edificio de las pasiones que constituye la vida".[2] En un mundo patas arriba, se hace precisa una inversión. Y la inversión de los valores tiene que ir acompañada de una inversión de las virtudes. Para que la empresa tenga éxito se requiere, diría Nietzsche, de "una reunión y un acrecentamiento favorables de las fuerzas y los deberes".[3] Esto, a su vez, requiere de una virtud fundamental: la crueldad. No se debe interpretar esta palabra en sentido físico ni mucho

2. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal* (El libro de bolsillo), 258, Alianza, Madrid, 1994, p.233.

3. *Ibidem*, 203, p.146.

menos político. La crueldad es esa operación que consiste en el autoconocimiento. A la voluntad de apariencia y simplificación: "Se opone esa inclinación sabia del que busca el conocimiento, esa inclinación que toma y quiere tomar las cosas de una manera profunda, múltiple, en su esencia. Es como una especie de crueldad de la conciencia y del gusto intelectuales que todo espíritu atrevido reconocerá en 'sí mismo'".[4] "¿Y qué sabemos nosotros, en fin, sobre nosotros mismos?" —exclamó Nietzsche. Se necesita hacer violencia a nuestros "instintos de horda" para explorarnos. De aquí resulta, además, que la verdadera virtud no existe antes de que el hombre sea plenamente consciente de sus intenciones, motivos y mociones interiores. Cada cambio interno tiene que ser consciente y deseado.

4. *Ibid*, 230, p.190.

5. "El hombre siente su poder, su felicidad, como suele decirse; y es preciso que, frente a este estado, su voluntad entre en juego: de lo contrario no le pertenecería. La virtud es la tentativa de considerar un hecho de la voluntad, en el presente o en el pasado, como un antecedente necesario a cada sentimiento de felicidad elevada e intensa: si la voluntad de ciertos actos está regularmente presentada en la conciencia, es posible prever que su efecto equivalga a un sentimiento de poderío".[5]

5. Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poder*, 286, *op. cit*, p.427.

6. Frente a la verdadera virtud se yergue, empero, la tolerancia a la estupidez, la molicie espiritual. Se trata de un instinto natural que sirve de fundamento para un ideal de vida: el instinto de decadencia que conduce a una "moral del bienestar". Según Nietzsche, el error del hombre moderno consiste en medir el valor de las cosas por el placer y el dolor que le producen, lo que lo hace intolerable al sufrimiento porque no sabe supeditar el placer y el dolor al valor mismo.[6] Esto ha deformado el sentido real de las virtudes. Por ejemplo, la compasión ha quedado reducida a una actitud sentimental (sensiblería); el hombre bueno y el hombre tonto llegan a ser indiscernibles; la santidad se convierte en una ascesis que tiene que pedir disculpas al cuerpo; el pudor no es más

6. *Ibidem*, 225, p.380.

que una coquetería femenina; el amor es reducido "al estado ideal de bestia de rebaño que no quiere tener enemigo",[7] etc. La moral busca la uniformización de las personas que suprime, sólo en apariencia, la esclavitud: toda diferencia se percibe como maldad. El odio y la envidia se pueden disfrazar de ideales comunitarios y el "ideal moral" triunfa a base de profundas injusticias.

7. *Ibid*, 332, p.55.

7. La virtud se convierte en un comodín para ocultar de manera sistemática sus intenciones. Se puede, entonces, explotar y despojar al hombre bajo el pretexto de la santidad, la virtud y la obediencia. Se construyen ideales que difaman la realidad y sojuzgan al hombre en lugar de liberarlo. Con los ideales, los hombres "se sienten elegidos", lo cual no es más que el síntoma de la vulgaridad del alma. Luego, es cuestión de tiempo para que este sentimiento de grandeza, esta inflación del ego, se estrelle contra la realidad y genere el más profundo de los resentimientos. El hombre resentido exigirá de otros lo que no es capaz de realizar él mismo. Es el hombre que lo quiere someter todo, porque no es capaz de someter su amargura. Autodestrucción u obediencia, parece ser el dilema. Reina, entonces, el instinto del dominador junto al del rebaño: "El instinto del dominador y el instinto de rebaño se convierten en una alabanza de cierto número de cualidades y situaciones, pero obran por razones diferentes: el primero por un egoísmo inmediato, el segundo por un egoísmo mediato".[8]

8. *Ibid*, 216, p.367.

8. En todos estos casos, lo que se advierte es una especie de falta de pasión por la vida. De aquí que Nietzsche reivindique, simplemente, al hombre honesto que llama a las cosas por su nombre. Así, aparecen otras cuatro virtudes esenciales que se derivan de la crueldad: el valor, la penetración, la simpatía y la soledad.[9]

9. *Ibid*, 284, p.415.

9. Muchas virtudes nietzscheanas tienen nombres bastante desorientadores. Por ejemplo, según dice, una de las virtudes aristocráticas es el orgullo. Esto implica que su contrario, la humildad, es un vicio. De manera inmediata, uno puede pensar en el Nietzsche

contestatario al que nos ha acostumbrado la mala divulgación. Pero no hay tal: no rechaza la verdadera humildad como lo prueba el hecho de que exalta en un sinfín de partes la obediencia (entendida, sobre todo, como el poder de someterse a los mandatos de la parte más noble de uno mismo). Lo que rechaza es la humildad entendida como sumisión o resignación, sentido que *de facto* ha adquirido esta palabra.

10. En Nietzsche ocupa un lugar importante el análisis del amor. En el *Zaratustra* apunta: "Os aconsejaré que huyáis del prójimo y améis al más lejano".[10] ¿Por qué? "Unos van al prójimo porque se buscan a sí mismos, y otros lo hacen porque quisieran perderse".[11] Para Nietzsche, el amor al prójimo no tiene que ver, precisamente, con el amor evangélico. Es más bien el amor del desesperado que se ama tanto a sí mismo (cosa que ocurre siempre que la persona siente que se pierde o se desmorona), que convierte en prisión su propia soledad. Lo podemos ilustrar con algunos ejemplos. El caso del hombre que dice "te quiero" cuando realmente piensa "te necesito para no estar solo". O bien, el caso opuesto: el de que quien se desprecia y busca ayudar a los otros porque no tolera su compañía y eso lo atormenta. En ninguno de los dos casos el amor es genuino, pero ni uno ni otro sujeto son capaces de amistad. Un verdadero amigo no recurre a los demás para perderse en ellos, para obtener beneficios o para escapar de sí mismo sino para crear, edificar juntos para el futuro. Por eso Nietzsche escribe: "Yo no os hablo del prójimo sino del amigo: sea el amigo para vosotros la fiesta de la tierra (*Die Fest des Erdes*); y un presentimiento del superhombre (*Übermensh*). Yo os predico el amigo y su corazón rebosante: mas debéis saber ser una esponja, si queréis ser amados por un corazón rebosante. Yo os predico el amigo en el que el mundo está completo, como una copa del bien: el amigo creador que siempre tiene un mundo completo que regalar".[12]

10. Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 1994, p.100.

11. *Ibidem*, p.101.

12. *Idem*.

11. A más de que reaparece aquí el tema de la amistad (el punto central de toda la ética de Nietzsche), el texto es imperioso,

conmovedor: un amigo no es aquel que tiene siempre algo que pedir —esto es eventual—, sino al revés: el que tiene siempre algo que ofrecer ("un mundo completo que regalar"). Estamos lejos del ideal y, lo que es peor, de poderlo asimilar. Dan ganas de decir con Aristóteles, ante este estado de cosas: "¡Oh amigos, no hay amigos!"[13]

12. Nietzsche considera auténticamente religioso: "Lo hecho a partir del amor, eso no es moral sino lo religioso" ("*Was aus Liebe getan wird, das ist nicht moralisch sondern religiös*").[14] Este es el Nietzsche *intra muros*. Un hombre que cree que la verdadera religión surge *ab interiora* (del interior). En tal caso, no hay diferencia entre amor y religión. A ambos los caracteriza la fuerza de la pasión, la determinación, la alegría serena pero inagotable.[15] Nietzsche es como el hombre que dice: "Mi religión es el prójimo". De donde también se sigue otra consecuencia: "Cuando amamos creamos hombres según la imagen de nuestro Dios" ("*Wenn wir lieben, schaffen wir Menschen nach dem Ebenbilde unseres Gottes*").[16]

13. Hay diversos puntos donde Nietzsche expone su propio pensamiento sobre la esencia del verdadero amor con toda precisión. He aquí los más importantes: "¿Qué es, pues, el amor sino comprender y alegrarse de que otro viva, obre y sienta de modo distinto y opuesto a como nosotros? Para que el amor lime los contrastes mediante el gozo, no es menester superarlos, negarlos".[17] Basta la unión, dirá, de dos voluntades en orden a crear alguien mejor que ellas: un hijo. Los contrastes no son superados sino integrados en un ideal que trasciende a los amantes. Pero también se puede hacer una psicología del desamor: "Se comienza por perder la costumbre de amar a los demás y se acaba por no hallar en sí mismo nada que sea amable".[18] En dos líneas ha plasmado con mano maestra la esencia de nuestras más íntimas soledades, que son, también, las más silenciosas e incomprendidas. "Esto es en efecto lo más difícil: cerrar por amor la mano antes abierta y conservar el pudor al hacer regalos".[19] Este texto, a todas luces, señala la ne-

13. Frase de Aristóteles en Diógenes Laercio. *Vida de filósofos ilustres* (Sepan Cuántos), Porrúa, México, 1980, p.108.

14. Nietzsche, Friedrich. *Die Unschuld des Werdens*, Der Nachlass, 2, Teil, 600, Alfred Kröners, Sttutgart, 1978, p.202.

15. Es el Nietzsche de la religión cordial de Daniel o, por poner un ejemplo moderno, el amor del Hegel de los *Escritos de juventud*.

16. Nietzsche, Friedrich. *Die Unschuld des Werdens*, *op. cit*, p.304.

17. Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*, 75, ed. de Féliz Duque, Akal, Barcelona, 1996, p.31.

18. Nietzsche, Friedrich. *Morgenröte*, Alfred Kröner, Stuttgart , 1978, p.273 [versión en español: *Aurora* (El libro de bolsillo), 401, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1990, p.158].

19. Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*, *op. cit*, p.121.

cesidad de dosificar no el afecto pero sí sus manifestaciones: ni dar de modo ilimitado, pues la abundancia excesiva produce corrupción, indolencia y desprecio ("cerrar por amor la mano antes abierta"); ni sentirse benefactor de la humanidad, iluminado, por realizar actos generosos ("conservar el pudor al hacer regalos"). Los siguientes dos textos despejan todas las posibles dudas sobre la intención de Nietzsche: "'Yo mismo me ofrezco a mi amor; y a mi prójimo como a mí mismo': este es el lenguaje de todos los creadores. Mas todos los creadores son duros".[20] ¿A qué se refiere con que los creadores siempre son duros? El siguiente texto lo aclara por sí solo: "Amantes fueron siempre y creadores, quienes crearon el bien y el mal. Fuego de amor arde en los nombres de todas las virtudes, y también fuego de iracundia".[21]

20. *Ibidem*, p.129.

21. *Ibid*, p.99.

14. Se necesita dureza para tener, como diría Platón, "rectos odios" (por ejemplo, detestar las mentiras y las adulaciones) y "rectos amores". De aquí que el creador se valga de cualidades en apariencia contrarias: el amor y la ira (resta decir que en la mentalidad griega nunca lo fueron, como tampoco en la judía). Sin embargo, el más bello de todos los textos concernientes al amor en el *Zaratustra* es, quizá, este:

> ¿Dónde está la belleza? (*Wo ist Schönheit?*). Allí donde tengo que querer con toda mi voluntad (*Wo ich mit allem Willem wollen mu*β); allí donde quiero amar y hundirme en mi ocaso, para que la imagen no quede reducida a imagen. Amar y hundirse en su ocaso: he aquí dos cosas emparejadas desde la eternidad. Voluntad de amor (*Wille zur Liebe*): estar dispuesto de buen grado hasta a morir (*das ist, willig auch sein zum Tode*). ¡Ah, cobardes, eso es lo que os digo![22]

22. *Ibid*, p.164.

Reaparece aquí un típico ideal griego: sólo la belleza es digna del *eros* (ερως), es decir, esa especie de amor (contraria a Afrodita Pandemos)[23] que sólo aspira a las cosas más nobles (Afrodita Uranós). El amor se origina en lo sublime, lo noble, lo excelente (σπυδαιος,

23. Véase Platón. *Banquete*, en *Diálogos*, vol.5, Gredos, Madrid, 1999.

diría Aristóteles). Por eso Nietzsche escribe en otra parte: "Yo amo a quien quiere crear algo superior a él, y por ello perece".[24]

15. Todo lo dicho se puede resumir así: quien desea crear algo superior a sí mismo es el único que tiene el poder de amar. Más aún, es el único que puede realizar el pleno "ejercicio de poder". Entre otras razones, porque el amor es "un impulso cercano a la justicia y la razón"[25] y, por tal motivo, es el fruto de la obediencia (*Frucht des Gehorsams*).[26] Aquí se ve por qué el amor nietzscheano trasforma, endulza: porque lo somete todo a un ideal que trasciende a los amantes. Y también se ve por qué no es un atentado contra la ética cristiana. El propio Nietzsche lo dice de manera explícita: "Hay que quemar (*verbrennen*) no vuestro amor al prójimo sino la impotencia (*Ohnmacht*) del amor al prójimo tras de los cristianos de hoy".[27] No es, por tanto, el estado de cosas original lo que Nietzsche pretende cambiar sino el estado de cosas actual: el de los hombres que a falta de un poder real, simulan la capacidad de crear: "Ahora es más necesario que antes un Fin necesario (*Ziel nötig*) y un nuevo amor (*eine neue Liebe*)".[28]

24. Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*, *op. cit*, p.104.

25. Nietzsche, Friedrich. *Morgenröte*, *op. cit*, p.181 [versión en español: p.115].

26. *Ibidem*, p.196 [versión en español: p.117]. El apelo a la razón, incluso en este siglo que se precia de ser crítico, es la obediencia a una instancia superior.

27. Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*, Alfred Kröner, Sttutgart, 1988, p.82.

28. Nietzsche, Friedrich. *Morgenröte*, *op. cit*, p.454 [versión en español: p.250].

Wilhelm Dilthey

Fue el verdadero creador de la biofilosofía: la comprensión de un autor a través de su *Lebenswelt*, su vida y su vivencia concreta. El gran ausente en la filosofía anterior a Dilthey dentro de Alemania era *Das Leben*, la vida concreta de cada cual. También fue el creador de una nueva forma de mirar la historia, no desde una unidad supranacional (como la propugnada por Voltaire) sino desde la pluralidad de *historias*, como la defendida por la misma época en la pluma de Johann Gottfried von Herder. Se trata de la exaltación de lo singular que tan cara fue a románticos como Jean–Jacques Rousseau. Esta singularidad como objeto de estudio va a distinguir a las ciencias del espíritu de las ciencias naturales. Según Dilthey, hemos vivido de *universales* que nublan la visión particularizante que requieren la historia, la sociología, la antropología y la filosofía. Se trata, entonces, de un asalto a la razón ilustrada.

1. Dilthey fue biógrafo y crítico de Hegel. Fue el creador del historicismo y del concepto de "mundo vital" (*Lebenswelt*), y combinó el arte genealógico de Nietzsche con la idea procesual del ser histórico, desarrollada en la dialéctica de Hegel.

2. Según Dilthey sostiene en su *Psicología y teoría del conocimiento*:

> Las fuerzas más poderosas del mundo moral son el hambre, el amor y la guerra; en ellas operan los impulsos más fuertes: el de nutrición, el de generación y cuidado de la prole y el impulso de protección. La naturaleza ha empleado los medios más fuertes para la conservación del individuo y la especie.[1]

1. Dilthey, Wilhelm. *Psicología y teoría del conocimiento*, en *Obras completas*, vol.VI, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p.256.

3. "Por eso la educación de la humanidad descansa en primer lugar en que se regulen con sus sentimientos sociales estos imperativos instintos. Si producen un trabajo regular, si obtienen una satisfacción ordenada, habrá lugar para que trabajen los impulsos y afanes espirituales, que crecen dentro de la sociedad con una fuerza extraordinaria. En la naturaleza misma de la voluntad se funda el impulso mismo de ejercer dominio y, cuando se ha desarrollado a partir de aquí una adquisición cultural, el de propiedad. Porque la voluntad actúa libremente sólo en una esfera de su dominio. Estos impulsos y la esfera que surge de ellos sólo podrán desaparecer, pese a todos los sueños, con la humanidad misma. Podrán ser limitados con los sentimientos sociales, la necesidad de comunidad, la alegría en la estimación de los demás, la simpatía, la alegría por la actividad y la consecuencia. En este ancho ámbito de impulsos, afanes y sentimientos espirituales, la alegría y la pena se hallan en una relación de adecuación con el provecho del individuo y de la sociedad".[2]

2. *Idem.*

4. "Los que se nos aparece como el valor de nuestra existencia es toda la plenitud de la vida experimentada por nosotros, la riqueza de la realidad vital que nosotros sentimos, el vivir lo que llevamos dentro. Y también colocamos este valor en las circunstancias de la vida que nos es dado vivir, en las intuiciones y las ideas con que podemos llenar nuestra existencia, en la acción que nos es permitida; ver en todo esto nada más que condiciones y ocasiones de los sentimientos es algo intolerable para el hombre sano. Le parece más bien que toda la realidad de la vida es medida según su valor en el

sentimiento [...] [el psiquismo] tiene una finalidad porque lleva la tendencia a desarrollar, mantener y acrecentar valores vitales".[3]

3. *Idem.*

5. El texto anterior supone que nuestro órgano de conocimiento, que además es un medio para relacionarnos con el exterior, incluida la alteridad, es la sensibilidad. Lo que crea un carácter, un modo de ser, no es lo que conocemos (razón) sino lo que experimentamos. Le damos valor a lo que nos hace sentir. Esto se puede aclarar desde otro texto que aparece en la *Teoría de nuestras concepciones del mundo*:

6. "Toda impresión fuerte le muestra al hombre la vida desde un lado peculiar; entonces es cuando el mundo aparece al hombre desde una nueva luz: *al repetirse y trabarse experiencias semejantes surgen nuestros temples de ánimo frente a la vida.* A partir de una trama especial toda la vida cobra un color y una interpretación en el alma sentimental o cavilosa, y surgen disposiciones de ánimo universales. Cambian éstas por lo mismo que la vida va mostrando a los hombres aspectos siempre nuevos, pero en los diversos individuos predominan según su índole ciertos temples vitales. Unos se prenden a lo concreto, a las cosas sensibles, y viven en el goce de los días; otros persiguen a través del azar y del destino, grandes metas que prestan perduración a su existencia; existen naturalezas graves que no pueden soportar la caducidad de lo que aman y poseen y a los que la vida se les presenta como algo sin valor y amasada de sueños y vanidades, o que buscan algo permanente sobre esta tierra. Entre los grandes temples de ánimo los más amplios son el pesimismo y el optimismo. Pero se diversifican en infinitos matices. El mundo se le presenta al que lo contempla como espectador, como algo extraño, como un espectáculo versátil y fugaz; por el contrario, al que orienta su vida ordenadamente y según plan, el mundo se le ofrece como algo familiar, confiable: se halla bien asentado en él y a él pertenece."[4]

4. Dilthey, Wilhelm. *Teoría de nuestras concepciones del mundo*, en *Obras completas*, vol.VIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p.200.

7. En el texto anterior se ven dos elementos distintos como articuladores de la experiencia: las impresiones fuertes y las experiencias semejantes, por un lado, y la disposición del temple vital, por otro. Lo primero es *a posteriori*, lo segundo *a priori*. ¿Cómo funciona esta experiencia vital de cara a la alteridad?:

8. "En el sentimiento de nosotros mismos gozamos del valor de nuestra existencia; atribuimos a los objetos y las personas en torno nuestro un valor útil, porque elevan y ensanchan nuestra existencia: determinamos estos valores por las posibilidades, inherentes a los objetos, para beneficiarnos o dañarnos; los ponderamos, y buscamos para esta ponderación un patrón seguro. Así, las situaciones, las personas y las cosas, cobran un significado en su relación con el todo de la realidad, y este todo mismo cobra un sentido. Al recorrer estas etapas de la actitud afectiva se va constituyendo, al mismo tiempo, como una segunda capa en la estructura de la concepción del mundo; la imagen del mundo se convierte en fundamento de la estimación de la vida y de la comprensión del mundo. Y siguiendo la misma legalidad de la vida anímica, de la estimación de la vida y de la comprensión del mundo, surge la última actitud de la conciencia: los ideales, el bien sumo y los principios supremos con los que la concepción del mundo cobra su energía práctica, algo así como la punta con que penetra en la vida".[5]

5. Dilthey, Wilhelm. *Psicología y teoría del conocimiento*, *op. cit*, pp.116–117.

9. Según lo anterior:

- Lo primero que percibe el *yo*, es lo útil: lo que ensancha la existencia (pueden ser objetos o personas).
- Descubre en cada persona o en cada objeto un potencial beneficio o perjuicio, de modo que crea afinidades o simpatías y, en caso contrario, miedos y repulsiones. Así obtienen los sujetos y los objetos una "significación" (una importancia).
- La conjunción orgánica de estos significados constituye una "concepción del mundo", que sirve a su vez de fundamento

a la estimación (*Schätzung*) de la vida, de modo que el efecto amplifica la causa.

- Esta misma conjunción orgánica conduce a los ideales y al "bien sumo".
- La alteridad (con su conjunto de potenciales beneficios o perjuicios) es el punto de arranque fundamental, al grado que, desde la visión de Dilthey, no es tanto la circunstancia (anónima) sino el trato de las personas lo que genera nuestra concepción del mundo, alimenta o hace nacer ideales.

Karl Marx

Marx es uno de esos pensadores que nunca terminan de decir lo que tienen que decir. Hace diez años, Eric Hobswabm, pese a su ascendencia liberal, hablaba de la actualidad desconcertante que tiene el *Manifiesto comunista* justo ahora, cuando ser un intelectual de izquierdas ha perdido su prestigio. No existe sólo el Marx ecónomo, el teórico de la plusvalía (que es la base de la explotación capitalista organizada: pagar poco y ganar mucho) sino también el antropólogo que deconstruye la religión del dinero y propone un nuevo humanismo, a la altura de los tiempos deshumanizados. Marx fue, como Nietzsche, un pensador de la infraestructura, del subsuelo que acompaña a las motivaciones conscientes. Fue un hegeliano que se sirvió de la dialéctica para propagar una forma de entender la vida que, *velis nolis*, recuerda a los griegos por la insistencia en que lo que nos hace hombres no es el saber sino el vivir cotidiano, que contiene la sustancia de la vida. Se trata de la tan traída y llevada praxis marxista, que quizá nunca alcanzó cuerpo en la filosofía posterior que pretendía serle fiel. En Marx siguen estando encerrados y lúcidamente comprendidos muchos fenómenos del capitalismo actual, con su visión profética de las contradicciones que encierra el régimen de libre mercado.

1. En la actualidad, el mayor potencial de Marx no yace tanto en su economía política —aunque Hobswabm opinaría lo contrario— sino en su ética o su antropología. Es bien sabido que conservó el método de Hegel, pero sustituyó la dialéctica del espíritu por una de la materia. Esto lo condujo a considerar la ética como un fenómeno de adaptación siempre dependiente de las condiciones materiales de producción.

2. Se puede rastrear en Marx la huella de Hegel y, a través de él, de Aristóteles. También se advierte, según diversos periodos, a un teórico republicano (muy cercano a la ideología de la revolución francesa) y a un teórico liberal. En cualquier caso, las ideas sobre moral que Marx desarrolló en su obra suelen ser expresión de las ideas públicas de la época.

3. Quizá el punto de partida de Marx, como el de Hegel, sea el "extrañamiento" (*Entfremdung*). Pero Hegel, a su vez, abrevó, como el propio Marx, en Johann Wolfgang von Goethe. Por ejemplo, el siguiente pasaje de los *Manuscritos económico–filosóficos*, que cita el doctor Fausto:

> Ni la posesión, ni el poder, ni la satisfacción sensual, pueden realizar el deseo del hombre de encontrarle un sentido a su vida; en todos esos casos permanece separado del todo y, por tanto, infeliz. Sólo cuando el hombre es productivamente activo puede el hombre encontrar un sentido a su vida y, aunque así goza su vida, no está aferrándose a ella codiciosamente. Ha renunciado a la codicia de *tener*, y se realiza *siendo*; está colmado porque está vacío; es mucho, porque *tiene* poco.[1]

1. Marx, Karl. *Manuscritos económico–filosóficos* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 1980, p.66.

4. El texto anterior tiene, incluso, ecos orientales: la renuncia taoísta a los frutos de la acción, se corresponde con un ser activo y debitorio, sin *tener* ni *esperar*. Obra pero no atesora y no espera nada a cambio de su beneficencia. La diferencia es que para Lao Tsé esto no requiere tan sólo de trabajo sino de un esfuerzo rea-

lizado con la más estricta libertad de ser. Quizá el origen de esta diferencia yace en su concepto de contemplación como sinónimo de "receptividad" (conocer significaría recibir pasivamente lo cognoscible, sin que medie la acción del agente). En cambio, Marx piensa que los individuos contemplativos, sobre todo los filósofos, no son capaces de actuar. No basta con contemplar el mundo, dirá en un texto muy conocido, es preciso trasformarlo.

5. La productividad de Marx, a diferencia de la productividad liberal, es una técnica humanizada y no un ciego hacer. Por eso, él pone la productividad en relación con la solidaridad y el amor:

> Supongamos que el hombre es hombre y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etc. […] Si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual [algo así como "esto lo hago porque yo lo quiero"] Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, si no eres capaz, mediante la manifestación de ti mismo como hombre amante, de convertirte en persona amada, tu amor es una desgracia.[2]

2. *Ibidem*, p.64.

6. En este Marx romántico encontramos también reflexiones muy interesantes sobre la mujer:

> En la relación con la mujer como presa y sierva del placer de la comunidad, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo; porque el secreto de esta relación encuentra su expresión inequívoca […] en la forma en que se concibe la relación directa y natural de la especie. La relación directa, inmediata y natural del ser humano con el ser humano es también *la relación del hombre con la mujer* […]

> La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano.[3]

3. *Ibid*, p.95.

7. Según Marx, el hombre posee necesidades humanas: la medida en que la otra persona se convierte en necesidad es la medida de su existencia individual y de su ser social. La socialidad pertenece a un orden superior al de la sensación. Quien vive sin poder satisfacer lo elemental, no tiene la *humanitas* necesaria para el encuentro:

> Para un hombre hambriento no existe la forma humana del alimento, sino sólo su carácter abstracto de comida [no existe el sentido comunitario, el trabajo que le da carácter colectivo] Lo mismo podría existir en su forma más grosera y es imposible determinar de qué manera esta actividad alimenticia diferiría de la de los animales. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no puede apreciar el espectáculo más hermoso.[4]

4. *Ibid*, Apéndice I, pp.134–135.

8. Marx se refiere en este texto al tipo de relaciones que el hombre puede establecer con el mundo: si este aparece como "resistencia" o como algo indiferente, acaso como algo que por su crudeza se odia, el hombre no sólo no humaniza su relación con la naturaleza, ni siquiera se humaniza a sí mismo, se aliena. La humanización de la naturaleza, y así lo entiende también Erich Fromm en su interpretación de Marx, se da a través del amor:

> Relacionándose con el mundo objetivo a través de sus facultades, el mundo exterior se vuelve real para el hombre y, en realidad, es sólo el amor lo que hace al hombre creer verdaderamente en la realidad del mundo objetivo exterior: "El ojo se ha convertido en ojo humano cuando su objeto se ha convertido en objeto social, humano, creado por el hombre y destinado al hombre […] La necesidad y el placer han perdido su carácter egoísta y la naturaleza ha perdido su mera utilidad por el hecho de que su utilización se ha convertido en utilización humana".[5]

5. Fromm, Erich. *El concepto del hombre en Marx* (Breviarios), Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p.46.

9. El texto anterior nos da todas las implicaciones éticas del trabajo, que requiere: superar el plano primario del egoísmo (caracterizado por la necesidad y el placer); una función social (la convicción experimental de la belleza del bien común), y que la naturaleza sea humanizada (no mero objeto de manipulación o expropiación). Este es el tipo de trabajo por el que el hombre se convierte "en naturaleza para sí mismo".

10. El "hombre ideal", según Marx, no es el trabajador que sobrevive en las fábricas, condenado a la miseria de los barrios pobres: esto no lo hace un ente social. Y tampoco el dueño de la industria, que debe renunciar a muchas cosas para que "todo lo que el economista le quita en forma de vida y de humanidad, se lo devuelva en forma de dinero y de riqueza".[6] La alienación se da por ambas partes. Ambos renuncian a la vida y a las necesidades humanas. Marx hace un listado irónico de las renuncias que nos hacen capitalistas neuróticos:

6. Marx, Karl. *Op. cit*, p.13.

> Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café [todas estas, cosas que él amaba] y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y mayor será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: el propio *capital.* A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más enajenada estará tu propia vida, y más economizarás de tu propio ser enajenado. Y todo lo que no puedes hacer tu dinero puede hacerlo por ti; puede comer, beber, ir al baile y al teatro. Puede adquirir arte, conocimiento, tesoros históricos, poder político; puede viajar […] Puede comprarlo todo, es la verdadera opulencia. Pero sólo desea crearse a sí mismo y comprarse a sí mismo, porque todo lo demás le está sometido. Cuando se posee al amo también se posee al criado y no hace falta el criado del amo. Así, todas las pasiones y actividades deben sumergirse en la *avaricia.*[7]

7. *Ibidem*, pp.152–153.

11. Para ser alienado, basta con convertir la vida en un gran mercado: las mercancías se compran, se venden, se poseen y se acumulan; la actividad se puede convertir en el "fin en sí", y lo que se pudiera hacer, gozar y admirar con la propia vida, deja de tener significación. El ejemplo más perfecto de esta filosofía es, quizá, el *Ciudadano Kane*.

12. Lo único que no puede faltar al espíritu de mercado es "la envidia universal": los pensamientos de toda propiedad privada individual se dirigen contra toda propiedad privada más rica, en forma de envidia y deseo de reducir todo a un nivel común, de tal manera que esta envidia y esta nivelación constituyen la esencia de la competencia. El comunismo vulgar es sólo la culminación de esta envidia y esta nivelación sobre la base de un mínimo preconcebido.[8]

8. Hasta donde sabemos y hemos vivido, la historia sólo ha conocido el comunismo vulgar.

13. A esta forma de vida, que de hecho constituye una "moral" determinada por las formas de producción, Kant opone una ética de la autorrealización. Es una ética que ataca el carácter ineficiente (por ser despilfarrador en la producción, distribución y consumo de recursos), explotador (por apropiación de plusvalías) y alienador (por imponer una vida falsa y de esclavitud) del típico capitalismo europeo del siglo XIX… acaso también del XX. La ética de la autorrealización implica, por el contrario, poner nuestra existencia bajo nuestro control, por encima del azar y la necesidad (como observa Gerard Vilar), lograr lo que Marx estimaba (con Kant), el fin de la historia: la realización de la libertad. Ello requiere de una "filosofía de la praxis", una influencia directa sobre la vida y las relaciones sociales, el "desarrollo de la verdad en el campo de la actividad concreta".[9] Es la forma de acabar con la *Entäusserung* (desposesión) y la *Entfremdund* (destierro, falta de comunicación, alejamiento). Existirán ambos mientras exista inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Algo tan simple como que el trabajo se reduzca a un medio de subsistencia individual, sin reportar ningún tipo de crecimiento interior o libertad, ya constituye una enajenación.

9. Vilar, Gerard. *Teoría y praxis en Marx*, Grijalbo, México, 1970, p.110.

14. La emancipación política es una forma de enajenación: hace al sujeto independiente y egoísta, es decir, miembro de la sociedad burguesa (nótese la influencia de Hegel), y lo convierte en ciudadano abstracto. Por el contrario, la emancipación humana hace que el individuo reorganice sus propias fuerzas como sociales. Suprime la escisión entre lo público y lo privado, lo colectivo y lo personal: conduce a una nueva *polís.*

15. El hombre liberado "puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca".[10] Aquí aparece aquel famoso texto utópico que, por lo menos, prueba lo alejado que está Marx de la Dirección Central de los Campos Correccionales de Trabajo (GULAG, por sus siglas en ruso) y de Tian'anmen:

> La sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador o crítico, según los casos.[11]

¡No existe la censura para el régimen marxista! El tono general de este texto se orienta a que cada cual pueda desarrollar libremente su personalidad: "El libre desenvolvimiento de cada uno será la condición para el libre desenvolvimiento de todos".[12] "Los individuos se ven hoy situados ante una tarea bien determinada: su tarea es colocar en lugar de la supremacía de las condiciones externas y de la causalidad sobre los individuos, la supremacía de los individuos sobre el azar y las condiciones objetivas".[13]

16. Esto implica la liberación de la moral a través de la ética.[14] El problema con la moral es que procede de la clase en el poder, porque quien posee el poder material dominante posee también el poder espiritual dominante. Así, en la época que dominó la democracia, imperaron las ideas de lealtad y honor; en la época de

10. Marx, Karl y Friedrich Engels. *Obras escogidas*, t.I, Kier, México, 1970, p.301.

11. *Ibidem*, p.350.

12. *Ibid*, pp.32 y ss.

13. Marx, Karl. *La ideología alemana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p.416.

14. Marx retoma la distinción de Hegel entre moral y ética.

la burguesía, la libertad y la igualdad. El problema aquí no es sólo la relatividad de la moral sino el hecho de que se sesga el sentido de la lealtad o el de la libertad. Y el progreso supone una enorme dosis de dolor. *Velis nolis*, el progreso se hace a costa de los mayores sufrimientos.

17. Un ejemplo típico de la ideología burguesa es el hedonismo utilitarista que se funda en la calculabilidad y agregabilidad del bien. Mientras el utilitarista convierte la felicidad en un fin en sí (y la identifica con lo que apetece la mayoría), Marx estima que la felicidad es sólo un subproducto de la autorrealización y no coquetea con las preferencias de los individuos que están dirigidas al consumo y acumulación de dinero: nuestro siglo XX sería un ejemplo típico de utilitarismo encaramado a la silla presidencial y a la mentalidad pública.[15]

15. Paradójicamente, los socialistas se han interesado más por la búsqueda de la felicidad. Por lo menos en teoría. Véase Plamenatz, John. *Karl Marx y su filosofía del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p.442.

18. Marx enfrenta la decadencia de dos modos distintos: al modo republicano, con su creencia en la fuerza de los individuos y la virtud cívica, y al liberal, con su creencia en las leyes de la historia.

19. El Marx republicano se inspira en el republicanismo socialista francés, pero sobre todo en los clásicos griegos:

> Entre los antiguos no encontraremos nunca una investigación acerca de qué forma de la propiedad privada, etc. es la más productiva, la que crea más riqueza. La riqueza no aparece como objeto de la producción. La investigación es siempre acerca de qué modo de propiedad crea los mejores ciudadanos.[16]

16. Marx, Karl y Friedrich Engels: *Fundamentos de crítica a la economía política*, vol.1, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p.387.

20. El Marx liberal cree en las fuerzas ordenadoras espontáneas del mercado, en la mano invisible que pone orden entre las acciones individuales caóticas. Aquí, tanto para Marx como para Hegel, los individuos reales son sacrificados en el altar de la historia para que esta pueda alumbrar un mundo de auténticos individuos libres. Los sujetos de la historia son meros pacientes, acaso mario-

netas de los grandes poderes. Pero el reino de la libertad "sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos".[17]

17. *Ibidem*, p.222.

21. Marx cree que, más allá de un principio de distribución, existe un principio de justicia que apunta al derecho de cada uno a la satisfacción de sus necesidades y, por tanto, a su autorrealización.

22. Esto puede parecer utópico pero, según Marx, siempre están dadas, en cada caso, las condiciones que hacen posible la superación de lo alienante: "La humanidad no se propone más que tareas que puede llevar a cabo, porque, mirando las cosas de más cerca, se verá siempre que la propia tarea no surge más que donde las condiciones materiales de su solución están ya presentes o, por lo menos, en trance de devenir".[18]

18. *Ibid*, p.14.

José Ortega y Gasset

Ortega y Gasset es el escritor más lúcido y elegante que nos ha dado España. Ante su trasparencia, los requiebros lingüísticos de Heidegger, su hermano en ideas, se tornan sospechosos de retórica y oscuridad deliberada. Ortega nos enseña cómo desembarazarnos de la razón pura (que fue su propia cárcel durante 20 años) a través de una razón vital que nos revela en cada hombre un "núcleo de receptividad", una sensibilidad o modo de sentir y comprender el mundo y su ser. Con Ortega, es posible pasar revista lúcida de toda la cultura de Europa, de las conexiones secretas entre el arte, la historia y la sociología. Con Ortega, el español alcanza el rango de la lengua del ensayo, del medio por el que la literatura se vuelve filosófica y la filosofía se torna inteligible para el hombre medianamente culto. Con Ortega, como dijo Octavio Paz, no se puede concebir la hispanidad ni, cabe agregar, el vitalismo nietzscheano en su forma más mediterránea.

1. Ortega fue el gran heredero de Alexis de Tocqueville, por su sentido republicano, y de Nietzsche, por su "aristocratismo radical". Con su obra logró romper la "cárcel del kantismo" que, según dijo, le había impuesto sus barrotes durante más de 20 años. Su idea de la alteridad no parte de ningún *a priori* de la razón (a

diferencia de Kant) sino del hombre en situación, de la "circunstancia" como ingrediente consustancial a la existencia. Fue el más brillante ensayista castellano del siglo XX, junto con Octavio Paz. Su filosofía de la alteridad se puede contar entre las más profundas de ese siglo y, también, entre las menos conocidas fuera del ámbito hispánico.

2. La filosofía de la alteridad de Ortega tiene como base su teoría del conocimiento. Y en esto hizo una innovación semejante a la operada por Dilthey, quien además fue su contemporáneo. El eje del *yo* (y de sus relaciones con el mundo) es la sensibilidad.

3. En toda vida humana hay un modo de relacionarse con las cosas. Al vivir establecemos conexiones de una cosa con otra. Formamos redes de significados. Y los conceptos, por ser estrategias de la vida, tienen que reflejar por fuerza este orbe de relaciones: "El concepto contiene todo aquello que la cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura".[1] A su vez, una estructura es "una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos".[2] De acuerdo con esto, en todo concepto está contenido, de manera implícita, un plexo de relaciones que supone una jerarquía entre las partes: un *ordo*, una ταξις en el sentido griego.

4. Así, el concepto "es la expresión sintética de nuestra relación con las cosas".[3] Es un instrumento para captar su estructura. Como tal, es acción o padecimiento posible de un hombre. Desde aquí se ve muy clara la imposibilidad de identificarlo con la abstracción. Tal como sucedía en Michel Foucault, Ortega juzga que no hay un solo vínculo posible entre el referente y el significado. Hasta lo en apariencia más inmediato, está mediatizado por nuestras relaciones con las cosas, por nuestro mundo vital.

1. Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, vol.1, Alianza, Madrid, 1980, p.350 y *ss*.

2. *Idem*.

3. Garagorri, Paulino. *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid, 1985, p.136.

5. Hay en Ortega un instrumento poderoso del que Foucault no se ocupó sino de manera periférica al abordar el problema del poder: la razón vital. Cada hombre que viene a este mundo tiene no sólo, como ya advertía Descartes, un modo de hacer uso de la razón (*Discurso del método*) sino también un modo de sentir. Igual que hoy en día hablamos de "la nueva sensibilidad" para aludir al universo vital de la cultura posmoderna, Ortega pensaba que cada hombre, por sí solo, constituye una forma irrepetible de sentir y reaccionar a los acontecimientos. Y esta sensibilidad sería, incluso, más fundamental que el juicio y las operaciones que tradicionalmente estudia la lógica formal. Así, por ejemplo, el proceso que permite destacar o separar unas cuantas notas de la orla casi infinita de determinaciones que posee un singular (una cosa individual), estaría guiado por la razón vital, es decir, por "la sensibilidad para un problema" que varía de un ser humano a otro por su irrepetible manera de confrontar la experiencia. Cada cual tiene su propia pre–ocupación (y esto vale también para las culturas). Hay para cada uno y según un arreglo peculiar, un ámbito de significación: las cosas que tienen injerencia en mi actitud y mi voluntad, lo susceptible de producir un *pathos* en mi ser. Pero también hay un ámbito de *apatía*: las cosas que me resultan indiferentes (por inaprensibles o por inapelables) o, incluso, los aspectos de las cosas que me son indiferentes. El arreglo de elementos significativos que contiene para mí un concepto depende de mi sensibilidad, es decir, del corazón, por ello: "La sensibilidad para un problema nos centra en el universo".[4]

4. Ortega y Gasset, José. *El corazón de Adán*, en *Obras completas*, vol.3, *op. cit*, p.242.

6. Del mismo modo que hay sensibilidades individuales, también topamos en la historia con sensibilidades colectivas: las culturas tienen su propio modo de juzgar la experiencia. Este hecho es en especial claro cuando se compara, como lo ha hecho Norbert Elias, el modo de comprender la palabra *civilización* en países tan distintos como Francia o Alemania. Para un francés, la palabra alude sobre todo a un modo de actuar. Para un alemán, en cambio, al concepto que tiene de sí.[5] En el fondo, se explica que para

5. Véase Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p.7.

Ortega la evolución histórica de las culturas encuentre su clave de interpretación en la evolución de su sensibilidad colectiva. En cualquier caso, empero, la abstracción está guiada por la razón vital y el concepto representa no un conjunto de notas aisladas del objeto sino la trabazón vital de un conjunto de relaciones. Estas relaciones se pueden limitar a la vida privada, pero con frecuencia se extienden a todos los dominios de la vida pública. Por lo dicho, la abstracción, al igual que la comparación y la inferencia, no es una forma de conocer sino "una facultad o aparato con que me encuentro dotado y de que hago uso para conocer, pero no es el conocer mismo".[6]

6. Ortega y Gasset, José. *¿Qué es conocimiento?* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid. 1980, p.76.

7. De aquí se sigue otra consecuencia: lo expresado por el concepto (la verdad) y el acto de pensar un concepto (la perspectiva), son formas de la interpretación, es decir, del modo como *yo* me represento las cosas y sus relaciones.[7] Vivir, por tanto, es interpretar, juzgar con arreglo a un juego de significados y relaciones.

7. Rodríguez Huéscar, Antonio. *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1984, p.278.

8. Lo humano (las relaciones de poder, de amistad, de subordinación, de publicidad…) se construye desde la razón vital. Hasta aquí los precedentes epistemológicos.

9. Todo hombre tiene su *aquí*, pero el aquí del *otro* no coincide con el mío. Esto ocasiona una diversidad de "perspectivas": las cosas se agrupan en diversas regiones espaciales. Se convierten en "ser para", según los asuntos e importancias de cada cual. De hecho, todas las cosas nos dan servicios negativos o positivos, y se articulan con otras formando campos de servicialidad. El hombre vive en un enorme ámbito (el mundo) ocupado por "campos de asuntos" —campos pragmáticos— más o menos especializados. Así, todos llevamos en nuestra imaginación un "diagrama de mundo" a cuyos cuadrantes y regiones referimos todas las cosas (economía, política, trabajo).

10. Sobre cada uno de nuestros campos (como en el mundo de los Swann y los Guermantes de Marcel Proust),[8] soplan sobre el alma, en ráfagas discontinuas, los estímulos, incitaciones, advertencias, entusiasmos, tristezas sobremanera diferentes. Por eso añade Ortega: "¡Bien haría cada cual en precisarse cuáles son los lados de su vida, de donde soplan sobre él, con más insistencia y vehemencia y abundancia, los vientos de su vivir!"[9]

11. Lo dicho constituye una "estructuración del mundo". Pero este tiene además un contenido: de entre las cosas que surgen y existen debemos descubrir algunas que debemos llamar sociales y sociedad. Sabemos que el mineral no se entera de nuestra acción sobre él. "La piedra me *es* piedra pero yo *no le soy* a la piedra en absoluto".[10] Sucede algo distinto con el animal: él cuenta con mi acción y yo con la suya. Espera una acción mía, se prepara para ella y prepara mi reacción. Cuando me acerco al caballo para ensillarlo, cuento, desde luego, con su posible coz, y cuando me aproximo al mastín de rebaño, cuento con su posible mordisco. El animal me es y yo le soy. Mutuamente nos somos. Es una relación de mutualidad o reciprocidad. Mientras la piedra existe, el animal coexiste. Incluso colabora conmigo: "Yo preveo la coz del mulo y esta coz colabora en mi comportamiento con él".[11] El existir es un entrepeinar las existencias, un interexistir dos seres.

12. Esto es lo que de primeras llamamos "trato social": el hombre se comporta frente a otros seres (soy el centro emisor de actos hacia otros seres). Cuento con la acción del *otro* porque también cuento con la mía. Ya el animal me ve, me busca, me quiere, me rehuye, me lame o me muerde. Es un modo muy limitado de ser para *otro*, pero existe el primer ingrediente de lo social: reciprocidad, correspondencia, aunque sea a través de un repertorio de actos exiguo. Para coexistir con el animal, hay que hacer lo que Blaise Pascal recomendaba hacer con Dios: "*Il faut s'abêtir!*" Me debo elementarizar, entontecer y aneciar, hasta ser casi otro animal.

8. Por una parte, un judío de estirpe ilustre que tiene un raro talento para la elegancia, al que se aúnan algunos retorcidos vicios. Del otro lado, los Guermantes, una de las familias francesas de más vieja nobleza. Cada uno representa un mundo distinto o, en terminología de Ortega, dos "campos pragmáticos".

9. Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, vol.5, *op. cit*, p.510.

10. Ortega y Gasset, José. *Obras completas*, vol. 7, *op. cit*, p.201.

11. *Ibidem*, p.302.

13. El animal nos azora. No sabemos bien cómo tratarlo porque no vemos clara su condición. Por eso oscilamos entre tratarlo humana, vegetal o mineralmente (entre el dios de los egipcios y la máquina del “dulce y místico” Nicolás Malebranche). Sólo podemos saber si es o no social nuestra relación con él, si lo comparamos con hechos que sean incuestionablemente sociales.

14. Los seres que llamo “los otros hombres”, ¿cómo aparecen en mi mundo? Con ellos sentimos, no sabemos bien por qué, una ligera inquietud. El *otro* nos hace vivir en guardia y con cautela. Lo contrario de lo que sucede con los animales o las plantas: “Nos sentimos tan tranquilos y a gusto en la pura naturaleza porque ésta no tiene opinión sobre nosotros”.[12]

12. Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 2000, p.111.

15. Con presencia sensible sólo tengo del *otro* un cuerpo que ostenta una peculiar forma, que se mueve, que maneja cosas ante mi vista. Pero a través de ello vemos algo por esencia invisible: algo que es pura intimidad, algo que cada cual sólo de sí mismo conoce de manera directa: su pensar, sentir, querer. Operaciones que no pueden ser presenciadas por los *otros*.

16. Ya en el animal la corporeidad señala, por sí misma, una incorporeidad, un dentro, un *intus*, una intimidad donde fragua su respuesta a nosotros… su cornada, su escape.

17. Cuando un cuerpo es señal de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que es carne. La función que consiste en señalar la intimidad, se llama expresión. La función expresiva del organismo animal es el más enigmático de los problemas que ocupan a la biología.

18. En general, el cuerpo del *otro* es un muy abundante semáforo que nos envía las más variadas señales, indicios o barruntos de lo que pasa en el dentro que es el hombre.

19. En general, cuando contemplo un objeto no veo sino una sola de sus caras. Según explica Ortega, las otras me están “com–presentes”, porque ya las he visto anteriormente o porque las puedo ver. En el caso del hombre, la com–presencia es más sorprendente: “[…] la intimidad que el otro hombre es no se me ha hecho ni puede nunca hacérseme presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí —cuando encuentro un cuerpo humano”.[13]

13. Ortega y Gasset, José. *El Hombre y la gente* (Sepan Cuántos), Porrúa, México, 1986, p.51.

20. Yo veo, por ejemplo, que el *otro* mira. Los ojos nos muestran más del *otro* porque son miradas, actos que vienen de dentro como pocos. Un ejemplo: si los hombres supiesen medir la profundidad de donde proviene la mirada de la mujer, se ahorrarían muchos errores y muchas penas…

21. Hay la primera mirada, que se concede como una limosna, pero hay también la segunda, que trae su raíz misma desde el abismo del ser. Es la mirada “saturada” que rebosa su propio querer ser mirada.

22. Nosotros captamos esta mirada desde el fondo de nuestro ser y practicamos una y otra vez un intento de interpretación, de *desoledarizarnos*, asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya.

23. La vida ajena me emboca y enfronta con algo trascendente a mi vida y, por tanto, que está en ella sin propiamente estar (no me es patente). Vida humana que es en su radicalidad, sólo conozco la mía. La vida de los *otros* siempre es trans–la–mía.

24. Del *otro*, de su intimidad, sólo tengo una realidad presunta, aunque sea infinitamente verosímil, probable, plausible.[14] Aunque a mi vida pertenece contener en sí muchas otras realidades presuntas o “de segundo grado” (no radicales). Al *otro* no le quito el carácter de realidad, pero sí de realidad radical.

14. Realidad es “todo aquello con que tengo que contar”, *ibidem*, p.156.

25. La realidad del *otro* se parece a la realidad del mundo físico: está en movimiento (se sucede y se suplanta a sí misma), es por esencia cambiante porque es cuestionable.

26. Con el *otro* llega la sospecha, la inferencia de que es una vida o un *yo* como el mío. El otro hombre no sólo es su cuerpo y sus gestos: su *yo* y su vida me son normalmente tan realidades como mi propia vida. Vivo por igual, y a la vez, mi vida en su realidad primaria y una vida que consiste en vivir como primarias muchas realidades que lo son en segundo o tercer grados. Vivo, además, entre interpretaciones de la realidad que la tradición ha ido inventando y acumulando.

27. Ortega estima que la inmensa mayoría de las cosas que vivimos son "no sólo presuntas sino ilusorias".[15] Son cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar, justificar en nuestro contorno humano: hemos oído a los *otros* y, sin más análisis, exigencias o reflexión, las damos por auténticas, verdaderas, verosímiles.

15. *Ibid*, p.200.

28. Nuestra vida normal consiste en ocuparnos con *prágmata*, de cosas, asuntos o importancias que no lo son propiamente. Son interpretaciones irresponsables de los demás o de nuestra propia vida, seudocosas que nos permiten "hacer que se hace", sin vivir auténticamente nuestro vivir.[16] Las cosas nos aparecen filtradas por la mirada colectiva o social y se ven de modo muy distinto a cuando nos retiramos a nuestra soledad. En la soledad, el hombre es su verdad; en la sociedad, tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación.

16. Tema semejante al de la "existencia inauténtica" en Heidegger.

29. La soledad es la desnudez del *yo* tal y como la filosofía es arreglo de cuentas consigo mismo, pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo.

30. Delante de *otro* no estamos ni podemos estar integralmente desnudos. Si el *otro* nos mira, con su mirada ya más o menos nos cubre ante nuestros propios ojos. En el rubor, la carne desnuda parece cubrirse a fin de ocultarse.

31. Al hacer filosofía (por ejemplo, de la alteridad o del propio *yo*) ponemos a las cosas y a uno mismo desnudos: la filosofía no es tanto "ciencia sino indecencia", es la verdad, la terrible y solitaria verdad de las cosas.

32. El *yo* aparece en su desnudez, el *otro* aparece en su cambiante y enigmático "claroscuro" y el *Otro* (Dios) es presencia hecha de esencial ausencia.

33. El *otro* que la tradición creía a veces poder contemplar en su conjunto o totalidad, resultó ser un tanto fraudulento: la totalidad del *otro* nunca ha estado ahí y ni siquiera, como sabemos por el psicoanálisis, la totalidad del *yo*. Sólo tenemos al *otro* como com–presente: lo que se manifiesta de él, nos oculta el resto. Como la habitación en que estamos nos tapa la ciudad, el *yo* se cubre de un velo de rubor o impenetrabilidad y, sin embargo, está ahí.

34. El *otro* (el hombre), a más de colaborar con otro hombre, de interactuar con él (el animal también lo hace), es en principio capaz de responderme, tanto como yo a él. El *otro* es aquel con quien quiero y tengo que alternar, pues aun en el caso de que yo prefiriera que no existiese, porque lo detesto, resulta que yo, de manera irremediable, existo para él y esto me obliga, quiera o no, a contar con él y con sus intenciones sobre mí.

35. El mutuo "contar con" es un primer hecho que nos permite calificarlo de social. La reciprocidad, plenamente humana, es po-

sible porque el *otro* es como yo en ciertos caracteres fundamentales. Tiene "su alma en su armario": piensa, quiere, tiene ciertos fines…

36. Ser *otro* no representa un accidente o aventura que pueda o no acontecer al Hombre, sino que es un atributo originario:

> Por tanto hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad es decir algo por sí contradictorio y sin sentido […] El hombre no aparece en la soledad —aunque su verdad última es su soledad—: el hombre aparece en su socialidad como el Otro, alternando como el Uno, el *reciprocante*. Lo primero que aparece en la vida de cada cual son los otros hombres. Cada cual nace en una familia y ésta nunca existe aislada.[17] El mundo en que cada cual va a vivir comienza por ser un "mundo compuesto de hombres".[18]

37. Al sorprendernos viviendo, nos hallamos ya no sólo en medio de los *otros* sino habituados a ellos: antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, ha tenido ya la experiencia básica de los que no son *yo*, los *otros*. Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto del *otro*. El estar abierto al *otro* es un estado permanente y constitutivo del hombre, no una acción determinada respecto de él. Mi vida es com–presencia del *otro* (en singular o plural).

38. Hay dos líneas de relación con el *otro*: lo voy poco a poco conociendo más y mejor, y mi relación con este se hace activa, actúo sobre él y él sobre mí.

39. En el mundo sólo mío y en el mundo de él parece haber elementos u objetos comunes. Como esto acontece con muchas cosas (que existen para ambos), se arma en mí la idea de un mundo más

17. Ortega añade una curiosa afirmación: "La idea de que la familia es la célula social es un error que rebaja la maravillosa institución humana que es la familia, y es maravillosa aunque sea molesta, pues no hay cosa humana que además no sea molesta" (Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*, *op. cit*, p.160).

18. Ortega y Gasset José. *Obras completas*, vol.4, *op. cit*, p.515.

allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido, que es común de todos. Se va precisando en conversaciones (lo que implica advertir que a veces la coincidencia es ilusoria). Advertir que a veces yo veo las cosas de otra manera, me obliga a resumergirme en mi mundo propio y exclusivo. Sin embargo, es suficiente la dosis de consolidadas coincidencias para que sea posible entendernos sobre las grandes líneas del mundo: así construimos la imagen de un mundo que será *el* mundo. Es un mundo común y objetivo, que Kant llamaba "*allgeteingültig*", valedero universalmente. A través de mi pequeño mundo se anuncia la totalidad del mundo.

40. Por vivir con los otros en un presunto mundo único, por tanto, nuestro, nuestro vivir es con–vivir.

41. Para que haya convivencia, es menester salir de aquel simple estar abierto al *otro*, al que se podría llamar altruismo básico del hombre. Estar abierto al *otro* es algo pasivo: es menester que actúe sobre el *otro* y que él me responda o reciproque. No importa si le inflijo una herida o le hago una curación: vivimos. Vivi*mos* expresa muy bien esta nueva realidad en su *mos*: *nosotros*, *unus et alter*, él y yo hacemos algo juntos y al hacerlo *nos*, so*mos*. Este sernos mutuamente se deberá llamar nostrismo o nostridad. Así, hay una apertura básica (altruismo) y una convivencia activa (nostridad).

42. Conforme trato al *otro*, lo voy distinguiendo y conociendo. Esta mayor intensidad de trato implica proximidad.

43. Cuando esta proximidad de mutuo trato y conocimiento llega a una fuerte dosis (que incluye una mayor trasparencia en lo intencional), la llamamos intimidad. El *otro* se me hace próximo e inconfundible: entonces el *otro* me es *tú*. *Tú* no es sin más un hombre, es un hombre único, inconfundible.

44. Hablar es una de las cosas más típicas de la reciprocidad y la nostridad. Con frecuencia hablamos de *él* o de *ellos*: de quienes no están contigo y conmigo en la relación *nosotros*.

45. Sólo el español contiene un plural exclusivo (que excluye a los *otros*): *nos–otros*. Nos reconocemos así como otros que los *otros*.

46. En mi forcejeo con el *tú*, hago el más estupendo y dramático descubrimiento: me descubro a mí como siendo *yo* y… nada más que *yo*. Contra lo que se pudiera creer, la primera persona es la última en aparecer.[19]

19. Algo semejante, según Ortega, sucede con el mundo. Primero existen los *otros* y, a través de ellos, el "Mundo" válido para todos.

Martin Heidegger

Es el *rescatista* de la emoción y el estado de ánimo como signos de "cómo le va a cada cual con su propia vida". Es Heidegger quien da a la serenidad y a la angustia el poder de constituir el modo de comprensión que hace del *yo* un "ser en el mundo", un centro de sensibilidad con su tragedia de existir, porque puede palpar el abismo del ser. El ser aparece como el sentido o el sinsentido de la vida, que asoma a través de los fluctuantes estados de ánimo, o a través de la valentía o cobardía con que se enfrenta el futuro ineludible de la propia muerte. Pero Heidegger también es el teórico de la política que entrevera tierra, nación y experiencia del ser. O el teórico de la existencia inauténtica, que en la práctica constituye nuestra segunda naturaleza, si es verdad, como quiere Oscar Wilde, que el hombre destruye siempre lo que más ama, lo que le es más vital. El existencialismo de Heidegger saca a la luz que el hombre es el animal que oculta su experiencia del ser. Puede captar las raíces, el núcleo de sentido de la existencia, pero también lo puede abandonar al olvido. Quizá el mejor ejemplo de este olvido es él mismo y su contradictoria filiación y simpatía con el nazismo... Heidegger, el lúcido y el inauténtico.

1. Heidegger hizo con su filosofía existencial algo semejante a lo que Ortega logró con su vitalismo: abrió una perspectiva *down to*

earth sobre el hombre de carne y hueso. Ortega y Heidegger se pueden considerar hermanos gemelos.

2. Heidegger fue, como se sabe, el defensor de la antropología como la vía única para una ontología. Dentro de la antropología de *Ser y tiempo* aparece el concepto *Mit–sein*: "ser con otro".

3. Heidegger es un caso complejo para la ética de la alteridad, por haberse visto inmiscuido en el nacionalsocialismo alemán. En opinión de Jean–Luc Nancy: "[…] la actitud nazi de Heidegger, y después el silencio casi total sobre los campos, indican una debilidad moral de su memoria que, en opinión de muchos, invalida cualquier posición de su parte, incluso la integridad de su pensamiento".[1]

1. Nancy, Jean–Luc. "Heidegger et le nazisme", en *Revue Internationale de Philosophie*, París, enero de 1984, p.57. Véase también Canto–Sperber, Monique (coord.). *Diccionario de ética y filosofía moral*, voz: Heidegger, vol.1, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p.720.

4. El propio Nancy reconoce límites. El pensamiento no se puede descalificar por ser incongruente sino por ser falso. Uno debe examinar los contenidos por sí mismos. Lo contrario denota mala voluntad, suspicacia estéril o estupidez.

5. El §26 de *Ser y tiempo*: el "ser ahí con los otros" y el cotidiano "ser–con", nos dan un punto de partida que puede ser complementado con la *Carta sobre el humanismo*.

6. Hay una primera alusión a la alteridad: todo ente a la mano (o "ante los ojos"), es decir, todo útil, hace una esencial alterreferencia. A través de todo objeto, de la técnica, hacen frente concomitantemente los *otros*. Por ejemplo, en el material empleado hace frente el productor o proveedor; el campo al que salimos a pasear hace frente como "perteneciente a tal o cual"; el libro usado "está comprado en casa de"… A la vez, la "forma" de hacer frente de los *otros* se diferencia de la del ser a la mano: adquiere la de otro "ser–ahí" libre: "Estos entes no son ni ante los ojos ni a la mano, sino que son tal como el ser ahí mismo que les da la libertad, son también y concomitantemente ahí."[2]

2. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, §26, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p.134.

7. Así pues, el *yo* reconoce por fuerza la libertad del *tú* porque lo sabe igual. Los *otros* son "aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno".[3] Los *otros* son "ser–ahí–también".

3. *Ibidem*, §26, p.137.

8. En razón de este concomitante "ser en el mundo", es el mundo en cada caso aquel que comparto con los *otros.*

9. Los *otros* "hacen frente destacándose del mundo":[4] se trata de un "hecho fenoménico". Es otro "ser–ahí" que se encuentra de manera inmediata en lo que hace, usa, espera y evita.

4. *Ibid*, §27, p.151.

10. Incluso cuando vemos al *otro* "estar por ahí meramente", no es jamás tomado como la "cosa ante los ojos", que sería un hombre. El estar por ahí es un modo de ser existenciario: el demorarse en todo y en nada sin "curarse de", sin "ver en torno"… El *otro* puede tan sólo estar ahí, sin ninguna obligatoriedad, por mera complacencia de libertad. El animal que pace en el jardín está ahí por su estado de satisfacción, no por haber decidido no hacer ningún plan.

11. El "ser–ahí" es esencialmente "ser–con". Esta afirmación, según Heidegger, tiene un sentido ontológico–existenciario. El "ser–con" determina existenciariamente al "ser–ahí", aun cuando no es percibido. Faltar sólo puede el *otro* en y para un "ser–con". Y el "ser solo" es un modo deficiente del "ser–con". A la inversa, un millón de "ser–ahí" juntos no pierden su condición (ontológica) de ser "solos". El ser "entre ellos" que caracteriza al anonimato, es el mismo "ser ahí con" que hace frente en el modo de la indiferencia y la extrañeza. Por eso la extrañeza siempre acentúa la soledad propia y no ocurre al observar a los animales sino a los hombres.

12. No basta con ser "relativamente a algo" para "ser ahí con". Lo primero sólo garantiza la cura (ocuparse de la propia vida a través de las cosas).

13. El "ser–ahí" no se "cura" de los *otros* sino que se "procura por" ellos. También el curarse de alimentar y vestir, el cuidar del cuerpo enfermo es "procurar por".

14. El "ser–ahí" se mantiene inmediata y perentoriamente en los modos deficientes del "procurar por". El ser "uno para el otro", "uno contra otro", "uno sin el otro" o el "pasar de largo uno junto a otro", son modos posibles del "procurar por". La deficiencia y la indiferencia (el pensar no tener menester de *otros*) caracterizan el ser "uno con otro" cotidiano y del término medio. Esto es lo que a veces nos lleva al error de pensar que el "ser–ahí" es sólo un "ser ante los ojos".[5]

5. *Ibid*, §25, p.148.

15. El "procurar por" puede quitarle al *otro* su "cura" (su ocupación) para recibirlo después como algo acabado o a su disposición.[6] De este modo, el *otro* se puede convertir en "dependiente y dominado".

6. *Ibid*, §24, p.136.

16. La verdadera cura concierne a la existencia del *otro* y no a algo de que él se cure.

17. El ser "uno con el otro" por lo general tiene lugar en los modos de la distancia y la reserva. Incluso cuando se trata de los que se ocupan de la misma cosa, se suele alimentar de desconfianza. Pero al revés: el común entregarse a la misma causa emana del "ser–ahí" empuñado en cada caso. Sólo esta verdadera unión hace posible la justa objetividad que deja al *otro* en plena libertad para consigo mismo.

18. Así, hay dos extremos del "ser uno con otro": el sustitutivo–dominador y el anticipativo–liberador. Sin embargo, el cotidiano "ser–con" produce múltiples formas intermedias, como "ver–por" y "ver con buenos ojos".

19. Con la apertura hacia el *otro* se crea también la mundanidad del mundo y su significatividad. Por ejemplo, todo el conjunto de útiles aparece como referencia o recurso de un mundo humano.

Se piensa el todo de lo a la mano (sea o no ostensible), como referido al conjunto de los “ser–ahí”, sean o no ostensibles.

20. En la comprensión del “ser–ahí” está implícito un “ser–con”, la comprensión de *otros*. Este “ser–con” hace posible todo conocimiento y noción. “El conocerse se funda en el ser–con originariamente comprensor”.[7]

7. *Ibid*, §3, p.22.

21. Como el “procurar por” se mantiene de modo inmediato en los modos deficientes o, al menos, indiferentes, “ha menester el inmediato y esencial conocerse de un aprender a conocerse”.[8] Esto es, como el mundo humano es mediocre y desorientador, es doblemente difícil y necesario escapar a su extrañeza, recuperar mi ser. El “conocerse” se pierde en los modos de “ser reservado”, la “simulación” y la hipocresía, de donde se requiere crear caminos especiales para acercarse a los *otros* o penetrar en ellos. No deja de ser una paradoja que el Heidegger del *Discurso de recepción de la rectoría* (1933) cayera en la simulación del término medio.

8. *Ibid*, §25, p.149.

22. Según Heidegger, el ser “uno con otro” se suele confundir, por no considerarlo en su carácter radical, con la “proyección sentimental”, que tendería un puente entre dos sujetos originariamente “cerrados”. Sin embargo, sólo es posible sobre la base del ser “uno con otro”: su confusión está motivada por los predominantes modos deficientes de “ser–con”.[9]

9. *Ibid*, §24, p.142.

23. El “ser–ahí” no es él mismo cuando se absorbe en el mundo de que se cura, tampoco en los modos deficientes del “ser relativamente a otros”. Pero, y a pesar de todo, se entrega a un cotidiano “uno” impersonal que ejerce su dictadura:

> Disfrutamos y gozamos como se goza, leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y juzga; incluso nos apartamos del montón como se apartan de él; encontramos sublevante lo que se encuentra sublevante. El uno, que no es nadie deter-

minado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.[10]

10. *Ibid*, § 27, p. 152.

24. ¿Qué sucede o cómo sucede que el hombre sale de la cotidianidad del uno? ¿Cómo cambia la experiencia ética o por qué se sustrae a la normalidad y a dónde le conduce esta sustracción? En Heidegger no se pueden distinguir la experiencia ética y la ontológica, pues significan lo mismo: apertura a la experiencia de sentido. El pensamiento del ser es un pensamiento de lo que Heidegger ha denominado "ética originaria".

25. Ser es "hacer sentido" pero ¿qué es el sentido? Aunque es arriesgado, porque Heidegger no lo dice así, se puede hacer una identificación entre sentido y valor. Un ejemplo muy concreto lo puede ilustrar: entro a un hospital y me aproximo a la cama de un enfermo terminal. Desde el lado óntico, es sólo un cuerpo que se muere poco a poco. Acaso es repulsivo, acaso patético. La situación me parece absurda, tengo miedo y repugnancia. Me marcho. Segunda posibilidad. No veo un cuerpo sino una persona enferma: siento compasión, la necesidad de socorrerlo porque está en necesidad. Le encuentro sentido a permanecer ahí. Me quedo, reconociendo que la situación es dramática, pero no experimento náusea. Esto sería sentido. Puede ser que en otra ocasión sea yo el enfermo y el sentido radicaría en conservar el ánimo, la confianza en el valor de la vida, al pie de la muerte, en riesgo de muerte o enfermedad grave. En otra ocasión, el sentido puede consistir en mantener íntegra la esperanza o el optimismo frente a las dificultades ordinarias (y extenuantes) de la monotonía (por ejemplo, ser feliz después de casarme).

26. ¿Podría suceder que confunda la experiencia ética originaria con una exaltación, un falso sentido de protagonismo, un mesianismo homofóbico? Sí, la respuesta de Heidegger es que sí. Pero la ayuda, para precavernos contra este mal, viene de la finitud: la finitud, dice el filósofo, es la finitud del ser en tanto que "deseo–

obrar" del sentido; implica la no fijación de una significación como potencia de dejarla abierta. No escucho dentro de mí la voz de la moral (que es la voz de la convención) sino la voz del ser: experimento la revelación, el enriquecimiento, la confianza serena, el viraje interior que no se vuelve sordo a las voces de la realidad, a la voz del *otro*. El ser está ahí donde el *hören*, el oír, se dirige hacia la dictadura del mundo y produce una ruptura. Es la violencia de una revelación, no la del arma o la ideología.

27. El *leitmotiv* de la ética es la *humanitas*, en el sentido que el término tiene para los romanos y para el hombre del renacimiento. La *humanitas* es dignidad (*Würde*) y *es lo* que se encuentra más allá de todo valor asignable, lo que es conforme a un obrar que no se ordena a nada dado. No es el humanismo que descansa en una interpretación dada del ente y que ha fijado su sentido. La dignidad caracteriza al "ser–ahí" como "pastor del ser"; su dignidad consiste en estar, por causa de su *ek–sistir*, a la escucha del ser. Esto reviste toda existencia humana de un valor no condicionado por la pobreza o la riqueza, la condición aristocrática o plebeya. Se trata de exponerse a la ausencia de concepto (*Begriff*) y apego. En eso consiste justamente "convocar al ser al habla". Liberarse del concepto, de lo previamente interpretado, es liberarse de la dictadura del "uno" (de todo tipo de prejuicio, ¡incluido el racial en que incurre Heidegger, cuando en sus *Lecciones de lógica* dice que los negros no tienen historia!).[11]

11. Heidegger, Martin. *Lecciones de lógica*, Anthropos, Barcelona, 1995, p.78.

28. Heidegger consuma de este modo (en *Kant y el problema de la metafísica*) un retorno a la ética de Kant: "El respeto a la ley es una revelación de mi yo en tanto que 'yo' actuante", mientras que eso "ante lo cual el respeto es respeto, es decir, la ley moral, lo da la razón a sí misma en tanto que razón libre".[12] Podemos olfatear aquí, de igual manera, el contraste entre la ética estatuaria y la ética cordial de los *Escritos de juventud* de Hegel:[13] al igual que este, Heidegger apela a una autonomía moral, una que por cierto es muy difícil de compaginar con su exhortación a la juventud a dejarse guiar (dirigir = *führen*) por un director (*Führer*).

12. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, *op. cit*, § 30, p.164.

13. La primera acompaña a la existencia inauténtica, la segunda a la auténtica.

29. Así, surge la responsabilidad (*Verantwörtung*), que no tiene lugar jamás sino como responsabilidad con y hacia los demás.

30. Hay un riesgo más: la posibilidad del mal. Es posible que el ser se anonade en tanto que ser. Existe la posibilidad de no recibir el don en tanto que don. Existe la posibilidad de la nada en la esencia del ser. La apertura al ser puede devenir clausura al ser. Es la sordera más o menos total (insensibilidad moral). Es justo lo que sucede en la exaltación, la simulación y la hipocresía de término medio. Se puede amplificar la frustración y aderezar el resentimiento con un ideal. Los ideales para el término medio, son modos para someter y destruir a quien no se somete al "uno" nivelador. Esto proporciona cierta dosis de placer. Deja de existir la "conducta–de–sentido". Deja de existir el respeto y la preocupación del "hacer–sentido". La ausencia de este respeto de tinte kantiano (porque se dirige a la universalidad del sujeto humano, a la comunidad ideal de sujetos racionales), es un signo inconfundible del "olvido del ser" que en su grado extremo asume la forma de una institucionalización del mal.

31. Con el mal, se pierde el enraizamiento en el misterio que Heidegger proclamaba en La *Carta sobre el humanismo*, como condición de cualquier *humanitas*. La ética se funda en el hecho de que en la palabra ser "se oculta el misterio originario (*das anfängliche Geheimnis*) del pensar".[14]

32. Por otra parte, como el fundamento se "sustrae a su donación" por su carácter no fundado (*Ab–Grund*), no puede existir en ningún caso, una certeza total. Heidegger podría repetir con Nietzsche (idea que promueve la tolerancia civil), "hay que aprender a vivir en la incertidumbre": la incertidumbre y el carácter no concluso del conocer, es la consecuencia más importante de la finitud (y su sentido más eminente).[15]

14. Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*, 93, Alfred Króner, Sttutgart, 1978, p.89. Véase también Flores, Ramiro. *Ser y advenimiento*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2003, p.132.

15. Heidegger es, en este sentido, el principio del *pensiero debole* (Gianni Vattimo) y el "pensamiento posmoderno". Vattimo reconoce explícitamente esta paternidad.

Max Scheler

Discípulo de Edmund Husserl y creador de la fenomenología, es el más conocido de los filósofos de los valores. No atribuyó a estos una existencia "real" sino "ideal", al modo del ente matemático que tiene, a su modo, una existencia a la vez objetiva y trasfísica. Hay, según Scheler, ámbitos de valor objetivos cuya existencia se aprehende con un "sentimiento espiritual", una forma de intuición distinta al acto de aprehender propiedades físicas de los cuerpos. En muchos sentidos, fue el más grande platónico que tuvo el siglo XX. Con él, la ética se abrió nuevos caminos de investigación y nuevas confirmaciones del carácter autónomo del fundamento de la moral. La ética no es algo observable como un hecho físico sino algo que requiere de un sujeto activo capaz de descubrir (*desvelar*) ámbitos de valor. Fue Scheler quien dio, quizá, su golpe mortal al relativismo, al advertir que las diferencias de apreciación dependen de los hábitos de cada cual: los modos de vida operan como posibilitadores o imposibilitadores de la percepción de lo que está más allá del sujeto, de lo que es "en sí".

1. A Scheler se debe la posibilidad de comprender por qué la alteridad adquiere rasgos contrapuestos o contradictorios al pasar de una perspectiva a otra. De manera paradójica, esto no lo condujo

a un nuevo relativismo sino a una original reivindicación de la objetividad de los valores. Y lo hizo, a la vez, en crítica y en diálogo con Kant: lo superó y lo conservó al mismo tiempo, al defender el *a priori* del mundo de los valores y la necesidad de poner en conexión este *a priori* con la individualidad de la situación humana, la irrepetible, la de cada hombre.

2. Scheler fue discípulo de Husserl y el principal defensor del carácter trasobjetivo y, por tanto, no racional de los valores. Si Edith Stein hizo una fenomenología de la empatía que le granjeó la protección de Husserl, Scheler hizo una fenomenología de las conductas sociales que mereció la admiración de Europa.

3. Al conjunto de las relaciones interpersonales, sus formas–tipo y los sentimientos que las fundan, le llamó "mundo interhumano" (*Mit–Welt*).

4. Scheler, lo mismo que Sartre, se opuso a la idea de que "el otro es mi representación", es decir, al razonamiento por "analogía" como medio para conocer al *otro*. Según este punto de vista, primero percibo al *otro* como un cuerpo con una conducta y sólo por comparación con el mío deduzco que es una persona. Pero esto es un error: "La realidad del mundo interhumano y la comunidad es dada, en cuanto esfera del tú y el nosotros, antes que la naturaleza entera sea orgánica o inorgánica".[1] Más aún: percibimos al *otro* como totalidad expresiva, y la distinción entre el cuerpo material y el *yo* o la persona se presenta sólo en un segundo momento. Es la expresión (cuya naturaleza es por fuerza íntima) lo que nos hace pertenecer desde una temprana fase de desarrollo —anterior a la autoconciencia— a un *nosotros*.

5. Por esta razón Scheler utilizó un neologismo: "*Wirheit*" o "nostridad".

1. Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 2000, p.384.

6. Scheler se preguntó si existía algún elemento *a priori* en esta nostridad, si estaba dada de antemano la necesidad del *otro*. Para resolver el problema se sirvió de la hipótesis de un Robinson gnoseológico: un hombre aislado en una isla que nunca hubiese visto un semejante, ¿tendría algún tipo de conocimiento de otros posibles semejantes? Si la respuesta fuese afirmativa, tendríamos que concluir que la relación yo–tú es apriórica y esencial, no fáctica.

7. Robinson tendría un haz de vivencias, algunas de ellas intencionales y centrífugas; estas apuntarían al exterior y a sujetos distintos de él, aunque sólo pueden recibir su cumplimiento (*Erfühllung*) con la presencia actual de los *otros*. Tales vivencias altruistas, como la simpatía o el amor, le descubrirían la existencia virtual de una esfera interpersonal al no poder ser reducidas a ninguna de las esferas restantes. La conclusión es que con la imposibilidad del cumplimiento adecuado de esas tensiones intencionales, Robinson sentiría una sensación de vacío que le llevaría a pensar que él no sólo es un "ser para sí" sino un "ser con otros" (*Miteinandersein*). Así, según Scheler, "como en cierto tipo de actos, las vivencias intencionales hacia una posible comunidad son *esencialmente* dadas con la naturaleza de los actos mismos, no es necesario, absolutamente hablando, el recurso de la experiencia para sentar, cuando menos, el *sentido* de la comunidad y su existencia *posible*".[2]

2. Scheler, Max. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Caparrós, Madrid, 1996, p.509.

8. Hay hilos sueltos en este "experimento mental". Scheler supuso que este Robinson podía razonar. ¿Cómo llegó a hacerlo si nunca conoció ningún semejante? Lo tendríamos que imaginar más bien como el "niño de los lobos": Gaspar Hauser. Lo interesante es que este, como el hombre primitivo, desarrolló un sentido gregario, pero no está claro si fue innato o adquirido por razones de supervivencia. Lo que sí se sabe es que el encuentro con verdaderos semejantes lo desconcertó. No los necesitaba y no se adaptó a ellos, había creado su propio mundo de semejantes: los lobos.

9. Desde otro frente se parece confirmar lo sugerido por Scheler: John Bowlby ha estudiado el comportamiento del *Infans* en los primeros meses de desarrollo desde el punto de vista afectivo.[3] La apertura al *otro* y la necesidad del *otro* se hacen patentes cuando el niño no percibe el *attachment*, el vínculo afectivo de la madre. Es algo sumamente sutil que se expresa a través del tacto, el contacto de los cuerpos y el modo que la madre tiene de sostener el cuerpo del niño (modo que expresa aceptación o rechazo, ternura o indiferencia). Esto influye sobre la madurez de las operaciones concretas, primero, y de las formales, después. Parece que el niño crea de manera continua vínculos afectivos con las personas que lo rodean: no le basta estar bien alimentado.

3. Véase Bowlby, John. *El vínculo afectivo*, Paidós, Barcelona, 1996.

10. Según Scheler, "vivimos más en la comunidad que en nosotros mismos pues la *tuidad* (*Duheit*) es la categoría existencial más importante del pensamiento humano".[4] De aquí deduce la forma social de todo saber (el de la tradición, el de la comunidad científica, técnica o social, etcétera).

4. Scheler, Max. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores, op. cit*, p.343.

11. Esta doctrina se puede confirmar desde la psicología individual y la de los pueblos. El hombre primitivo vive más en el clan, en la tribu, que en sí mismo. Marcel Mauss discutió si la conciencia de la propia individualidad es mínima o si no se da en realidad. Lo cierto es que la fuerza de las motivaciones comunitarias (en sus ideas culturales, sus ideas de venganza familiar o tribal, en sus ritos religiosos) es superior a las individuales hasta el punto de que estas apenas aparecen.

12. El recién nacido no tiene autoconciencia en una cifra global, hasta los dos años y, sin embargo, a los pocos días —25, según los investigadores— ya reacciona de modo elemental ante ciertas sensaciones elementales placenteras o dolorosas: empieza por estar vertido al exterior al punto de que su mundo, según el psicoanálisis, está constituido —como el del hombre primitivo— por un *pananimismo*.

13. Quien piensa que las cosas suceden al revés, que primero me conozco a mí mismo y luego emprendo la aventura de conocer al *otro*, adopta, según Scheler, la típica postura propia del comerciante que ve el mundo como un campo de batalla y no como espacio de una posible colaboración. El *yo*, como punto de partida del conocimiento y la relación con el mundo, sería un prejuicio burgués.[5]

5. *Ibidem*, p.243.

14. Sin embargo, como señala Antonio Pintor Ramos en crítica a Scheler, la teoría de la analogía es válida en un segundo momento: en el comportamiento pragmático propio de la psicología de las masas.[6]

6. Véase Pintor Ramos, Antonio. *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978, p.227.

15. Se concluye que, *prima facie*, el *otro* me es dado de modo inmediato y directo, como el *yo*.[7] Se nos presenta una corriente de vivencias dentro del campo expresivo de la corporeidad que van hacia el *yo* y hacia el *tú*.

7. Es un *yo* aún no reflexivo, pero está implícito en la *nostridad*.

16. El hecho de estar dado el *otro* como una totalidad de expresión, se acompaña de un estado anímico, la simpatía (*Sympathie* en alemán, *simpathia* en latín, o συμπαθεια en griego) que abarca tanto la congratulación por el bien de otro, como la compasión, la tristeza por el mal ajeno.

17. "La simpatía, la *participación afectiva auténtica*, es una función y no supone un *estado* afectivo en la persona que la prueba. El estado afectivo de B implícito en la piedad que yo siento, sigue siendo para mí el estado afectivo de B; no pasa a mí que lo compadezco y no produce en mí un estado semejante o igual".[8]

8. Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, *op. cit*, p.23.

18. Así pues, la simpatía:

- Es una participación afectiva auténtica. Participar es tomar parte en, incluir de algún modo el mundo del *otro* en el mío. Es una extensión de mi mundo.

- Sin embargo, mi piedad está en función del estado afectivo del *otro*. Está en función de, pero no es idéntico a él.
- Reacciono a un estado afectivo extraño no con la reduplicación o mímesis de ese estado afectivo sino con un sentimiento propio de congratulación o piedad.
- Yo tengo mi propio estado afectivo, pero no es consecuencia del estado afectivo del *otro*.

19. Más aclaraciones sobre la simpatía: su punto de partida es la "unificación afectiva". Siento lo mismo que tú (y esto es la unificación) pero, ¿cómo llego a sentir lo mismo? Scheler pone el siguiente ejemplo: en el "jugar a las mamás" hay "una genuina unificación de la niña con la muñeca, o de ella con la madre (se podría hablar en el primer caso de unificación ecfórica, en el segundo de unificación enfórica), puesto que en el primer caso se unifica el alter (la muñeca) con el ego, en el segundo caso el ego con el alter (la madre)".[9]

9. *Ibidem*, p.127.

20. A la unificación afectiva sigue "el sentir lo mismo que otro": es el caso de la niña un poco mayor que juega al mismo juego.

21. Scheler considera que la primera forma es más primitiva y la segunda más elaborada. Por ejemplo:

> [...] tenemos en la primitiva unificación con los antepasados todavía unificación afectiva; más tarde sólo un sentir la vida de los antepasados en el piadoso culto de los antepasados. Así tenemos en el rebaño, la horda y la masa, todavía una genuina unificación afectiva, mientras que por el contrario en la comunidad de vida (por ejemplo, en la familia) sólo se encuentra el sentir lo mismo que el otro.[10]

10. *Ibid*, p.72.

22. La comprensión espiritual del *otro* "sólo puede llegar a darse cuando ya se ha tomado por medio de la simpatía la actitud real

del otro yo vital, o de su sustrato, igual al yo vital propio, y el espontáneo amor al hombre avanza sobre esto hacia capas más profundas”.[11]

11. *Ibid*, pp.131–132. No basta, sin embargo, la intencionalidad del *yo* que percibe al *otro*. También es necesaria su apertura (*ibid*, p.134).

23. Ejemplo de la simpatía como “unificación afectiva” es lo que experimenta hacia el *otro*, quien al ver en él los padecimientos generados por una guerra, despierta en sí su propia vivencia de un pasado semejante. Ejemplo de un sentir “lo mismo” es la reacción del *yo* ante una obra de teatro (por ejemplo, por identificación con algún personaje). Sólo la primera experiencia se puede llamar “simpatía”, pues por “ley esencial” la simpatía tiene por sujeto real a aquel con quien simpatiza.

24. Por otra parte, según el propio Scheler, la simpatía es un *Nachfühlen*: un re–sentir. Se puede volver sobre lo sentido por el otro si hubo una experiencia previa semejante a la suya que se conserva en la memoria, si hay imaginación (lo cual aumenta la sensibilidad) o si hay capacidad abstracta de comprensión, que por lo general está en proporción a la capacidad de imaginar.

25. Se debe distinguir estrictamente entre el acto de simpatizar y aquello con lo que se simpatiza: implica el reconocimiento del *otro* como algo autónomo e independiente de mí. Excluye, por lo tanto, la identidad sujeto–objeto, característica de Hegel y, en general, de todo panteísmo.

26. No se confunde con cualquier tipo de conocimiento del *yo* ajeno. Es un sentimiento reactivo, ocasionado por la interacción con el *otro*. Puedo saber que mi vecino está triste sin que ello ocasione ninguna reacción de mi parte. Sólo si tengo una reacción emocional de tristeza, experimento simpatía. En caso contrario, es envidia, tristeza por el bien ajeno.

27. La simpatía puede ser positiva (congratulación o benevolencia) o negativa (compasión, piedad o tristeza).

28. Es un sentimiento ajeno (motivado por una persona distinta del *yo* y con clara conciencia de la distinción). Si la distinción no es clara, se trata de un "contagio emotivo" o una "fusión sentimental". La fusión consiste en tener la misma emoción. Por ejemplo, dos padres que han perdido a un hijo experimentan el mismo dolor. La simpatía no supone la identidad de la emoción. Puede participar por la piedad en el dolor de otros, pero eso no significa que tenga el mismo dolor.

29. Es una aprehensión que se apropia emotivamente el estado ajeno. No se trata de una apropiación mimética que reproduzca el estado ajeno, pero sí de una correspondencia (apropiación al modo del *yo*, con autonomía). La apropiación al modo del *tú* sería mero contagio emotivo.

30. La fusión emotiva se distingue del contagio emotivo. Hay fusión emotiva cuando dos personas experimentan la misma pasión por una causa común (alegría por el nacimiento de un hijo o dolor por su pérdida). Hay contagio cuando siento lo mismo que el *otro* (el gemelo que llega a experimentar el mismo dolor que su hermano, o el marido los síntomas del embarazo de su esposa). Y uno que es más universal: el que se da por el ejemplo y la mimesis (a través de una identificación): así surge la generosidad, lo mismo que la envidia y la crueldad.[12]

12. Según Scheler, Charles Darwin se equivocó al estimar que el desarrollo de la simpatía es consecuencia del desarrollo del instinto social y que los sentimientos de simpatía —una vez formados— se incrementan con el progreso social y el desarrollo de la solidaridad mutua. La simpatía puede crecer con el desarrollo de la vida social, pero esto no es un hecho biológico. Igual que la simpatía, puede crecer la crueldad o la envidia a modo de "contagio" (aprendizaje). Y si es aprendizaje, entonces no es instinto.

31. La simpatía se puede confundir ocasionalmente con un sentimiento de placer o dolor, aunque nunca es igual. Supongamos que encontramos un pobre harapiento en una mañana de frío; nos damos cuenta de su estado, pero lo que nos desagrada es esa imagen que produce en nosotros un estado desagradable.

32. La simpatía se distingue del masoquismo, que:

> Tiene lugar cuando nuestra propia vida toma la tendencia a disiparse en el vivir las mismas vivencias de uno o varios pró-

jimos, donde somos arrastrados a penetrar, digámoslo así, en los movimientos de ánimo y en el círculo de intereses de un prójimo hasta el punto de que parece que ya no vivimos nosotros mismos o que nuestra vida sólo consiste en las múltiples reacciones al contenido, a los objetos que nos son dados únicamente por este vivir la misma vida del prójimo.[13]

13. Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, *op. cit*, p.53.

33. En la definición anterior no se habla del masoquismo que consiste en experimentar placer en el dolor inflingido por el *otro*. Más bien, es el placer de padecer el dolor de *otro*. Supone la pérdida de autonomía porque mis vivencias ya no son propias, son ajenas y las adquiero por vía de seudocontagio. Mi ánimo trata de reproducir el estado del *otro*, pero no está dispuesto para la compasión sino para la aflicción. En el fondo, hago aparecer mis propias vivencias de dolor como si no fueran mías. Es una enajenación autoinflingida.

34. Por la simpatía podemos comprender los sentimientos del prójimo de modo inmediato como totalidades expresivas y significativas. Por ello, la simpatía tiene un puesto importante en orden a ensanchar el círculo estrecho de nuestras vivencias individuales: nos abre a la objetividad del mundo.[14]

14. *Ibidem*, p.60.

35. Como la simpatía también incluye la congratulación, no convierte —este es el error de Arthur Schopenhauer— el dolor en sustancia del mundo.

36. No obstante, Schopenhauer, Henri Bergson y Scheler coinciden en ver en la simpatía un sentimiento intencional que sirve como “órgano de conocimiento”.

37. La simpatía no nos desvela la profundidad de una persona, sólo un estado. El grado de profundidad en el conocimiento del *otro* proviene de un sentimiento distinto: el amor (*Die Liebe*). Scheler compartió la opinión de Nietzsche: “El amor consiste en sacar a la luz las cualidades del ser amado”.[15] Por eso Scheler le atribuyó una

15. Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zaratustra*, Kröner, Sttutgart, 1992, p.156.

entdeckerische Rolle (función descubridora). No obstante, la simpatía es fundamento o condición del amor al hombre: aunque no se identifica con el amor, lo hace posible.

38. El amor es más profundo que la simpatía, porque pone en juego todas las fuerzas personales. Por esta razón, escribió Scheler: "Necesitan desarrollarse todas las fuerzas del corazón, no sólo las de ésta o aquella especie distinta, si es que se ha de llegar a la plena humanidad, idealmente posible, en el hombre".[16]

16. Scheler, Max. *Ordo amoris*, Losada, Buenos Aires, 1956, p.51.

39. El amor no se ha de interpretar como un "querer bien" o "querer el bien de alguien". Amamos muchas cosas a las que no tiene sentido quererles bien. El "querer bien" es una tendencia que se aquieta en la posesión de su objeto, mientras que el amor es dinámico y no se dirige al bien sino a los sujetos u objetos en cuanto valiosos, en el sentido de "portador(es) de valor" (*Wertträger*): no interesa el valor en abstracto sino este objeto o este sujeto en cuanto portadores de valor.

40. El amor, por otra parte, es espontáneo —surge del sujeto mismo—, a diferencia de la simpatía, que es reactiva —surge por obra del objeto. No es algo que se suscita en el sujeto desde un objeto que le imponga una atracción involuntaria. Es espontáneo en el sentido que decimos que ver lo es: es una *dínamis* que se ejerce por sí misma y su característica es que ve cosas, ve todo un compartimiento de la realidad para el que la razón es totalmente ciega. De donde se sigue otra consecuencia: el amor no es ciego.

41. En los actos de amor existe una evidencia propia: "Sólo aquel a quien falta esta evidencia y está condenado por su constitución a vacilar en este punto, puede cargarlo a cuenta de una ceguera general de funciones y actos que sólo debía soportar su deficiente actividad intelectual".[17]

17. Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, *op. cit*, p.153.

42. Con todo, no puede haber una deficiencia total como no existe una maldad pura, porque el amante acudir al seno de las cosas o las personas está en la naturaleza misma del hombre. Según Scheler, antes que *homo sapiens* u *homo volens*, la persona es *homo amans*.

43. El amor es el movimiento en el que cada objeto individual concreto, portador de valores, alcanza su esencia axiológica ideal.[18] De no cumplirse esta idealidad, el amor es, como suele suceder, impuro, porque entrevera reactividades, deseos y posibilidades axiológicas.

18. *Ibidem*, p.164.

44. No impone un deber ser sino una esencia axiológica que no es real ni irreal sino ideal. En la práctica esto puede significar que amamos nuestro mundo y al prójimo no sólo por lo que son sino por lo que pueden ser en virtud de su participación en una Idea o esencia ideal. Es el caso en que amamos a una persona y la vemos más como lo que está deviniendo, que como lo que es de modo actual. Podemos amar el poder ser.

45. Se presenta bajo tres formas o aspectos: amor espiritual de la persona, amor psíquico del yo individual, y amor vital o pasión. Los tres están por esencia vinculados entre sí, se corresponden, respectivamente, con los tres órdenes superiores en la jerarquía de los valores: los valores de lo sagrado, los culturales (conocimiento, ética y estética) y los vitales (lo noble como opuesto a lo vulgar, lo saludable como opuesto a lo perjudicial). El nivel básico de valores (de lo agradable y lo desagradable) implica simpatía, pero no amor: no permite un movimiento tendencial hacia la esencia axiológica ideal. Si la pura simpatía no crece en profundidad, se queda anclada en el placer sensual.

Jean–Paul Sartre

No hay después de Nietzsche un filósofo que haya hecho "filosofía a martillazos" con la misma incisión y lucidez que Sartre, descontado, quizá, Emil M. Cioran. Sartre fue autor teatral (una figura de culto para los jóvenes del movimiento francés del 68), un filósofo que ya en su juventud era traducido al japonés, a las lenguas eslavas e incluso al ruso. Llevó la filosofía a la geopolítica, a las fábricas, a los movimientos estudiantiles. Siempre lúcido, siempre pesimista, draconiano con las ideologías, altivo con la burguesía y las clases altas, indiferente al escándalo. Todavía hoy suenan vivas, vitales, sus descripciones del habitar, de la mirada, del cuerpo, del nosotros. Pero también fue el eterno postergador del discurso ético constructivo que debe acompañar a la demolición, a la crítica al "salvaje" filisteísmo europeo. Sus radiografías de los estados militares, de las almas comunes, contienen esa densidad apabullante de miseria "humana demasiado humana" que nos deja sin habla al ver una película de Ingmar Bergman.

1. Sartre fue heredero del existencialismo de Heidegger, y su principal interlocutor en Francia.

2. Es el filósofo por excelencia del lado "oscuro de la alteridad", pero también tiene una ética social, presente sobre todo en sus últimas obras: *Cahiers* (póstuma) y *Crítica de la razón dialéctica*. Sartre fue el *enfant terrible* que primero conoció el éxito del virtuosismo precoz en la *École Normal Supérieur*, después el desafío al método fenomenológico que estudió en Berlín en 1934, y la renuncia a la cátedra junto con Simone de Beauvoir, para fundar *Les Temps Modernes*; luego vino una carrera literaria que lo hizo famoso en todo el mundo, incluso en países orientales como Japón. Famosa fue también su disputa intelectual, cuando retornó a la cátedra, con Raymond Aron, el gran historiador francés.

3. Sartre hizo un retrato nítido de lo que constituye el "fracaso de la alteridad". En una obra de entrevistas llamada *Écrits*, definió su escritura como un estudio fenomenológico que no establecía "esencias" sino meros fenómenos que no estaban sujetos a ninguna ley que no fuera la libertad misma. El propósito de su obra, según dijo, no era defender un pesimismo generalizado sino hacer una crítica que cooperara a la inversión de los valores europeos. Lo animó, por tanto, un propósito moral que se hizo cada vez más patente a través de sus conferencias, sus escritos políticos y su defensa de un psicoanálisis socialista (semejante en sus fuentes al freudo–marxismo de Herbert Marcuse).

4. La suya es una filosofía de *shock*, que abruma por su veracidad no menos que por su dureza. Es la renuncia al "deber ser" en nombre de un descarnado, a veces nauseabundo, "ser" o "ser así": la corrupción humana en todo su esplendor.

5. Ya desde *El ser y la nada* se percibe una línea de pensamiento marxista, como cuando expresa que "el trabajador, cualquiera que fuere, experimenta en el trabajo su 'ser–instrumento para el otro'; el trabajo cuando no está destinado estrictamente a los fines del trabajador, es un modo de alienación".[1] Eran el vocabulario y la ideología dominantes de la época. Pero Vivian Forrester nos

1. Sartre, Jean–Paul. *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1980, p.447.

recuerda que nuestra moderna burguesía sufre de un flagelo semejante, al que se añade la pérdida de empleo y la conversión de este en un lujo o privilegio, para no hablar de la alienación de la opinión pública como una estrategia de la razón de estado.[2]

2. Véase Forrester, Vivian. *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

6. Sartre convierte el "uno" de Heidegger en una trascendencia anónima esbozada por cualquier gesto o movimiento: mover, hacer girar, empujar, son fines propuestos por una "trascendencia cualquiera". La vida al servicio de una banalidad: poner todas mis posibilidades al servicio del utensilio. El *yo* no es más que una particularización efímera del gran sistema capitalista de producción y manufactura. "Por el mundo aprendo que formo parte de un nosotros" y ese *nosotros* me indica que soy un cualquiera: "Cada escaparate, cada vitrina, me devuelven mi imagen como una trascendencia indiferenciada".[3]

3. Sartre, Jean–Paul. *Op. cit*, p.455.

7. "La experiencia de este '*nosotros*' no puede ser primera […] no puede constituir una actitud originaria para con los otros, puesto que, al contrario, supone un doble reconocimiento previo de la existencia del prójimo. En efecto: primeramente el objeto manufacturado no es tal a menos que remita a productores que lo han hecho y a reglas de uso que han sido determinadas por otros. Frente a una cosa inanimada y no trabajada, cuyo modo de empleo determino yo mismo, y a la cual yo asigno un uso nuevo (por ejemplo, cuando utilizo una piedra como martillo) tengo conciencia no–tética de mi *persona*, es decir, de mi ipseidad, de mis fines propios y de mi inventiva".[4]

4. *Ibidem*, p.449.

8. Lo que por lo general ocurre es que una existencia anónima es usada por otra, de modo que la vida se convierte en un absurdo ("una pasión inútil") que principia con la vida y acaba con la muerte.

9. Este uso de uno por otro se extiende por lo común a la vida privada. Evocando la relación amo–esclavo de Hegel, Sartre habla

de la potencia dominante y desmembradora de la mirada. Los seres humanos tienen una fuerte inclinación a suprimir el sentido de la libertad. Aman el sometimiento, la humillación, el poder, la degradación. Todo esto se expresa a través de las instituciones que han sido creadas para legitimar la desigualdad: desde el trabajo, el estado y la iglesia, hasta el matrimonio.[5] La presencia de las instituciones dominantes es tan aplastante que no se puede hablar, en sentido estricto, de la vida privada.

5. Hay mucho de verdad al considerar el lado *histórico* de la iglesia. San Agustín se refería a este lado oscuro al hablar de las "manchas y arrugas que también tiene la Iglesia".

10. Por lo anterior, también es difícil concebir las relaciones humanas libres del fracaso de la comunicación. Por ejemplo, aquí:

> Soy ser puro y mi existencia está al lado de otros, sin vínculo con ellos. Es la *obstinación.* La diferencia entre la obstinación y la voluntad procede de que una sirve a un fin 'por todos los medios posibles', en tanto que la otra define en el momento mismo en que elige el fin, los medios que utilizará. Es decir, que una rehúsa el tiempo y la otra se instala en el tiempo. Si, no obstante, el otro persiste y prosigue en su esfuerzo de demostración, yo no puedo comprenderle [*l'entendre*] pero como no toma en cuenta mi rechazo, yo me concibo como [un sujeto] que sufre una violencia.[6]

6. Sartre, Jean–Paul. *Cahiers pour une moral*, Gallimard, París, 1990, p.224.

11. Este texto se puede traducir así:

- El *yo* es una existencia sin vínculos: la más pura soledad y la más pura incapacidad para destruirla. No puedo escapar a mi soledad. Este es un tema ya desarrollado por Heidegger: aun en la experiencia amorosa, yo soy yo y tú eres tú. Y no hay redención y expiación humanamente hablando. Los escolásticos lo expresaban de un modo más discreto: "La existencia es incomunicable", pero concebían una "sustancia cuyo ser consiste en comunicación, un absoluto comunicable". Sartre concibió la ausencia de este absoluto y, por tanto, la soledad radical.

- La obstinación recurre a todos los medios posibles: el hombre no se resigna a estar solo. Este es un rasgo básico de su ser: quiere renunciar a lo que le constituye. La voluntad está más circunscrita: se limita a poner en juego un conjunto de medios y de fines. Estos son renunciables, pero no va en ellos mi ser. En lo irrenunciable, sí.
- Cuando el otro me requiere, yo lo rechazo (toda individualidad se siente amenazada y tiende a conservar su soledad intacta). Así, resulta que todo intento de comunicación profunda es algo que me hace violencia.

12. El *yo* es, en general, como Lucien Fleurier, un personaje de Sartre: pasa de la duda sobre sí (la inseguridad) a la afirmación de un *yo* basado en la imagen que su comportamiento suscita en otro. Buscando su identidad, confunde la orientación de la acción hacia el mundo y una fidelidad a un yo pensado en forma de objeto (un yo que no es el *yo*). Semejante identidad es exterior y depende de manera exclusiva de la mirada del *otro*: la búsqueda de la identidad condena a la alienación.

13. La alienación despierta de sus profundidades arcaicas al instinto de muerte. De aquí surgen las crueldades de la guerra.

14. Uno puede decir: la vida no es tan terrible como Sartre la pinta. Lo terrible es que la historia europea no puede desmentirlo. No obstante, esta es una posibilidad del hombre: a pesar de su contundencia, el europeo podría haber sido diferente, obrar de otra forma. A pesar del pasado, está abierto el futuro.

15. Al mismo tiempo, toda elección señala la dimensión singular de la conciencia que la adopta: la moral es menos la afirmación de valores objetivos que de elecciones subjetivas. Hay momentos en que cada quien se juega la decisión íntima que le hará o bien cómplice del mundo contingente donde le tocó nacer o bien decidido a interrogar sus fundamentos, a veces contra todo cálculo razonable.

16. La observación anterior no por fuerza implica la exclusión de principios generales de conducta. El problema es que adaptarlos a la práctica muestra la enorme dificultad que genera el paso de lo abstracto a lo concreto: en ese paso el individuo está totalmente solo en medio de su contingencia, su finitud (las elecciones ilimitadas y alternativas que cancela al tomar sólo una). Y puede ser que requiera de más puntos de referencia nuevos, de *insights* morales no previstos por las prescripciones. Por eso Sartre escribe:

> ¿A quién se dirige la exigencia moral? ¿Al universal abstracto? Pero él pierde todo sentido y deviene abstracto él mismo, puesto que la situación concreta, es decir, social, puede cambiar. Si uno dice: actúa de tal o tal forma, siendo, por otra parte, todas las cosas iguales, la exigencia pierde todo sentido pues se refiere al eterno retorno. Problema de la colaboración o la resistencia: he ahí una elección moral concreta. El Kantismo no nos enseña nada sobre este asunto. Hace falta un cierto desarrollo de la idea de patria, un cierto vínculo de la ideología político–social y la ideología nacional, etc. Yo exijo de un francés que rechace la colaboración en 1940. Estoy mucho menos seguro cuando se trata de un noble del siglo XVIII. La idea de patria es incierta y el noble, en suma, es fiel a un régimen de derecho divino, que los hombres a quienes no conceden el derecho de crear un gobierno vienen de destruir. Y si suponemos una guerra ruso–americana y Francia es de nuevo invadida, la solución que he elegido en 1940 ya no es válida puesto que suponía una minoría de colaboradores al revés de este conflicto en el que la mitad de la población se colocará de un lado o del otro.[7]

17. Lo que Sartre busca es una moral histórica, que sepa encarar las situaciones en lugar de pensar al hombre en abstracto (sin su circunstancia). Se podría alegar que entonces es una *casuística.* Pero no es así: los contenidos de la moral no están agotados, la conciencia moral progresa, porque la intuición creadora que sir-

vió, pongamos por caso, a los profetas, también sirve y fecunda al hombre contemporáneo.

18. Sartre defiende una “idealidad de los valores”, fundada en mi sola voluntad de hacerlos existir:[8] el “sentido” o esencia que había descubierto la fenomenología, se convierte en un “salto en el vacío” (una decisión) que el individuo (el *Einselne* de Søren Kierkegaard es muy semejante)[9] toma solo frente a su libertad.

19. Paradójicamente, y por el hecho mismo de estar sometido de manera radical a la contingencia, el individuo tiende a hacer la totalidad que le vería escapar de la facticidad y fundar su ser.

20. Sartre se plantea si puedo tener, objetivamente, algún deber hacia el *otro*. Y observa que el *otro* parece estar sometido a las mismas categorías que los demás objetos, en particular el de la instrumentalidad. ¿Por qué no habría de ser un medio para alcanzar mis fines? No obstante, Sartre cree en los valores de la *humanitas* que ya defendían Heidegger y, mucho antes que él, los románticos de Italia (Giacomo Leopardi), de Francia o de Inglaterra (Lord Byron o William Blake): “Afirmación de sí mismo”, resistencia valerosa, perseverancia.

21. Un *nosotros* (pluralidad de conciencias unificadas) se disipa en cuanto se borra el horizonte de acción común. Y lo usual es que cada conciencia se mantenga exterior a las otras en sus medios, en sus motivos, en sus actitudes fundamentales, en sus valores.

22. De aquí surge la conciencia de lo común: la limitación propia de todo campo de posibles singulares. Todos estamos empapados de contingencia. Esto hace que cada conciencia proyecte la superación de los límites que encuentra: es lo propio de la responsabilidad. Asumo una situación de la que no soy, en absoluto, origen, y que, sin embargo, es mía porque limita mis posibilidades. Desde aquí construyo mi libertad, mi historia. Desde aquí me integro a la

8. Sin embargo, como se verá más adelante, la voluntad no hace existir el valor, sólo hace posible su “ser–existido”, su acontecer.

9. Sólo que en Kierkegaard es la soledad frente al absoluto: lo común es que no hay garantías ni seguridad.

Historia. A su modo, Sartre construye una ética de la responsabilidad… desde la contingencia.

23. ¿Qué criterios sigue esta responsabilidad? ¿O es totalmente arbitraria? Esto es lo que los detractores y, a veces, los defensores de Sartre han sostenido desde una lectura parcial de su obra. Lo cierto es que en Sartre también hay una "desvelación" o intuición de valores. Por ejemplo, en los *Cahiers pour une moral*, escribe: "Descubro el fin y el valor en la operación, ellos se desvelan a mi querer, a mi espontaneidad creadora".[10] Desde aquí surge la obligación: no es algo que tenga sino algo que encuentro. Pero es algo segundo, porque mientras el valor se da a una "intuición creadora", la obligación se da a una "intuición contemplativa", que recoge lo dado por aquella (y por eso "la obligación no puede venir a la persona por la persona misma"). Tiene, eso sí, un carácter indenegable (*indépassable*). Más aún: "es relación íntima con la persona y relación activa".[11]

10. Sartre, Jean–Paul. *Cahiers pour une moral*, *op. cit*, p.261.

11. *Idem*.

24. El valor, por el contrario, es insuperable (*insurpassable*) como un límite. El valor es trascendencia insuperable y está del lado de la trascendencia noemática. Su ser no es su ser percibido sino su "ser–existido". Dirige simplemente mi operación "como la indicación de mi conjunción posible y deseable con mi fin".[12]

12. *Ibidem*, p.262.

25. Sartre incluso cita a Scheler para mostrar su conformidad con la óptica del valor. El sentido, el valor, se impone con tal fuerza que Sartre puede decir: "Si debo decir la verdad no es más para que por mí la verdad venga al mundo, es por la Verdad misma".[13] Este es un reconocimiento de su estatuto objetivo. Pero este sólo se alcanza a costa de renunciar a la moralidad (el estatuto de lo bueno y lo malo, fundado por la voluntad y no por el acontecimiento de valor).

13. *Ibid*, p.263.

Martin Buber

En contraste con el pesimismo decadente de Sartre (o de su fusión de marxismo y psicoanálisis), Buber apareció como el sabio judío que quiso llevar la teología a la arena filosófica. Convertir Europa al viejo humanismo del *Talmud*, a su esencia ética. Judeificar la cultura europea. Fue un proyecto común a Buber, Franz Rosenzweig y Lévinas, todos al amparo del gran filósofo judío del siglo XII: Maimónides.

1. Como suele suceder con la filosofía judía, la de Buber es una trasposición filosófica de la ética veterotestamentaria. Otro tanto había hecho antes Maimónides, en el siglo XII. Y lo mismo haría Lévinas. Hay implícita una oposición a la ética europea, a la que atribuyó las miserias de la guerra. Llegó a afirmar que había que buscar la intolerancia típica del europeo en las fuentes de su cultura: el cristianismo primitivo, de modo particular el de san Pablo. Fue autor de una breve obra muy significativa para la filosofía personalista del siglo XX: *Yo y tú*.

2. Buber pasó una gran parte de su infancia (disuelto el matrimonio de sus padres) en casa de su abuelo, un prestigioso erudito de la literatura y la tradición judías. Estudió en Viena y Berlín, y se

unió al movimiento sionista por motivos más religiosos que políticos. Durante el gobierno de Hitler permaneció en Alemania junto a Rosenzweig. Participó en la Casa Libre de Enseñanza Judía y en una importante nueva traducción del Antiguo Testamento al alemán. En 1938 emigró a Jerusalén y trabajó enérgicamente en el entendimiento entre árabes y judíos.

3. Fue el intérprete de los escritos del jasidismo (del hebreo *jasidim*, que significa "devotos"), un movimiento religioso surgido hacia 1750 en Polonia y Ucrania. De modo semejante al pietismo, representa una rebelión contra la mera ley; es un movimiento de masas imbuido de un profundo sentimiento religioso, que insiste en los valores del ánimo, la piedad, la humildad, la alegría. El tipo de rabino justo, santo y milagroso tiene su origen en el jasidismo.

4. Buber fue un hombre que, según testimonio de sus amigos, influía de manera imperiosa con la sinceridad y la fuerza de su persona. Søren Kierkegaard y Karl Jaspers, a quienes citó profusamente, fueron los precedentes occidentales más importantes para su obra.

5. Para no pocos de nuestros contemporáneos, Buber es el modelo de la *naïveté du philosophe*, como si lo suyo fuese una filosofía rosa. Pero no parece ser así. Aunque representa la otra cara de la moneda existencial, escribió desde una circunstancia dramática y reivindicó la esperanza. No fue el aristócrata que tenía la vida resuelta sino el judío alemán que provenía de una familia deshecha, que sufrió la persecución y la censura ideológica del nazismo, y que emigró a un territorio convulsionado, también azotado por la guerra.

6. Como Ferdinand Ebner, estimó que la "soledad del yo" y la "carencia de tú" son las raíces de todos los trastornos y enfermedades psíquicas.[1]

1. Las expresiones son de Ferdinand Ebner. Véase: *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid, 1995.

7. Según Buber:

> Para el hombre el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia. Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos *Yo–Tú*. La otra palabra primordial es el par *Yo–Ello* [...] el *Yo* de la palabra primordial *Yo–Tú* es distinto del *Yo* de la palabra primordial *Yo–Ello*.[2]

2. Buber, Martin. *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1977, p.7

8. Las palabras fundamentales no significan cosas sino que indican relaciones.

9. La relación yo–ello es la relación normal y cotidiana del ser humano hacia las cosas que le rodean y hacia el mundo que se compone de estas cosas.[3]

3. Esta relación es equivalente al "ser a la mano" (*zu–handen–sein*) de Heidegger.

10. El ser humano puede tratar también a sus semejantes como un ello: los ve desde la distancia con frialdad, y los toma como una pieza del entorno.

11. Por el contrario, la relación yo–tú implica un diálogo genuino. En ella el ser humano significa: "ser el ser que es frente a".

12. ¿Cómo se hace presente un *tú*? Entrando en relación con él, dejándome captar por la "potencia de su exclusividad".

13. Puedo ver a un ser humano como *él* o *ella* limitado por otro *él* o *ella*: un punto del espacio y el tiempo, fijo en la red del universo. Sin embargo, a veces el *otro* se convierte en un punto "destacado" del espacio y el tiempo, y deja de ser "un haz flojo de cualidades definidas": llena el horizonte, no porque nada exista fuera de él sino

porque las cosas viven a *su* luz. Los podría volver a situar en el espacio de *ellos*, pero dejaría de ser un *tú* y perdería su luz.

14. "Del hombre a quien llamo *Tú* no tengo un conocimiento empírico. Pero estoy en relación con él en el santuario de la palabra primordial. Solamente cuando salto fuera de este santuario, lo conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es alejamiento del *Tú*".[4]

4. Buber, Martin. *Op. cit*, p.13.

15. La diferencia entre experiencia y relación se puede ilustrar con el ejemplo de la contemplación de un árbol:

> Puedo encararlo como a un cuadro: un pilar rígido bajo el asalto de la luz [...] Puedo deshacer su presencia y su forma al extremo de no ver en él más que la expresión de una ley: de una de las leyes en virtud de las cuales siempre concluye por resolverse un conflicto permanente de fuerzas, o de leyes de acuerdo con las cuales se produce la mezcla y la disociación de las materias vivientes. Puedo volatilizarlo y conservarlo sólo como un número.[5]

5. *Ibidem*, p.11.

16. También puedo conservar la imagen y el movimiento, a la especie, el ejemplar, la ley y el número y, no obstante, entrar en relación con él. Erige entonces frente a mí su realidad corporal, tiene que ver conmigo como yo con él. Aparece, al igual que el *tú,* como una "totalidad de ser". Esta concentración en todo el ser nunca se puede operar por obra mía, pero no puede lograrse sin mí.

17. Veo al árbol destacando su presencia, haciéndome sentir su historia.[6] Recortándose contra el entorno del bosque. Lo veo como una metáfora del *yo.*

6. Curiosamente, Buber elige el mismo objeto (un árbol) que emplea Sartre para su análisis.

18. El encuentro con el *tú* tiene esta misma pureza: no interpone ningún sistema de ideas, esquema, ni imagen previa. Quizá una

parte mía quiera reducirlo al concepto (a la categoría), pero subsiste como una realidad que reclama atención por sí misma. El *tú* es vivido en presente, a diferencia de los objetos que son vividos en pasado.

19. El *tú* deposita en el umbral de la relación la vestidura de su mediocre vida cotidiana… Me dice que es un *tú* con todo su ser. Eso crea en mí una responsabilidad. Buber la llama "amor". "El amor es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*".[7]

7. Buber, Martin. *Op. cit*, p.18.

20. Lo que experimento no es un sentimiento. Los sentimientos "acompañan al hecho metafísico [...] del amor, pero no lo constituyen".[8] A los sentimientos se les tiene; el amor es algo que se produce.

8. *Idem*, p.50.

21. Para quien habita en el amor y contempla en el amor, los hombres se liberan de todo lo que los mezcla con la confusión universal.

22. El amor sólo es ciego en cuanto no ve la totalidad de un ser. Y esto ocurre cada vez que recurrimos al segundo tipo de relación, abandonando la palabra primordial.

23. "La exaltada melancolía de nuestro destino reside en el hecho de que en el mundo en que vivimos todo *Tú* se torna invariablemente en *Ello*".[9]

9. *Ibidem*, p.20.

24. Cada *tú* en el mundo está condenado por su naturaleza a volverse una cosa. Y a la inversa: cada cosa puede aparecer a un *yo* como su *tú*. La vida se convierte en un proceso dual, intrincado, confuso.

25. La primera palabra primordial es natural: es por su índole anterior al *yo*. La segunda palabra primordial, por el contrario, surge de una disociación y una nueva unión: *yo* y *ello*. Por su índole, es posterior al *yo*. Esto es algo que puede constatarse en el hombre primitivo. La aislación del *yo* es un fenómeno posterior.

26. “Desde el grado precoz y más restringido de la vida personal se puede observar la naturaleza prístina del esfuerzo para satisfacer la necesidad de relación”.[10] Lo hace, por ejemplo, a través de la necesidad de la ternura. Así, el desarrollo del alma del niño está íntimamente ligado con el desarrollo del instinto que tiende al *tú*, con las decepciones y las satisfacciones que experimenta este instinto.

10. *Ibid*, p.28.

Gabriel Marcel

Fue un existencialista cristiano, un filósofo que trató de acercarse a la fe desde la antropología, como una exigencia que brota de manera espontánea de la vida. Su famoso neosocratismo lo hizo discurrir por la literatura, la música y el teatro. No fue el hombre de la angustia o de la náusea, ni siquiera el de la desesperación kierkegaardiana. Como Sócrates, en medio de la guerra fue capaz de hablar con serenidad, actuar con serenidad. Los tiempos apocalípticos no lo desgarraron ni lo hundieron en pensamientos inhóspitos. Se comportó como un profeta, pero no tuvo oráculos y rompió instintivamente con la tradición griega, con las ideas caras a la filosofía aristotélica, como el caso de la "esencia". Figúrase encontrar otro modo menos "inmóvil" de concebir la existencia, acaso por su cercanía al "devenir", al "flujo de conciencia" de Henri Bergson. Su filosofía es una apologética existencial del cristianismo y aunque no tiene la vitalidad de Søren Kierkegaard, sí tiene la potencia analítica de Karl Jaspers.

1. Gabriel Marcel es el representante del socratismo cristiano. Fue interlocutor y amigo personal de Emil M. Cioran, Jacques Maritain y toda la pléyade de neoescolásticos de la primera y la segunda generación, y un fuerte contendiente del existencialismo francés.

Nació el mismo año que Sartre y publicó su obra principal (*Diario metafísico*) en el mismo año de publicación de *Ser y tiempo* (1927).

2. Marcel defendió la doctrina del "misterio ontológico", según la cual la existencia se vuelve auténtica mediante la *participación en el ser*, que puede ser captada a través de algunos rasgos de la experiencia cristiana: la fidelidad, el amor y la esperanza, el bien y el mal.

3. El hombre y su pensamiento apuntan a una realidad que se encuentra más allá del mundo de la ciencia y la razón, una realidad metafísica. Por eso, como sostiene ya en *La filosofía concreta*: "El hombre tiene disponibilidad para algo que le trasciende y se encuentra fuera de sí mismo".[1]

4. Eso que nos trasciende y no puede ser conocido es el misterio. El misterio nos rodea en las circunstancias más triviales y lo define como "una posibilidad de indefinida aproximación a partir del drama de nuestra existencia personal".[2] El misterio de lo trascendente implica el compromiso.

5. No estamos solos, dependemos de algo que se encuentra más allá de nosotros y que no conocemos. El silencio y el respeto dan al hombre la disponibilidad de poder abrirse al misterio de la existencia extraña, es un proceso que requiere la superación de "las apariencias sucesivas e inconsistentes".

6. La religión se entiende como "religarse a": apertura afirmativa y positiva de nuestro propio *yo*.

7. Por la religación quedo vinculado no sólo al absoluto sino también al *otro*, que se revela como coparticipante en el ser y adquiere, de este modo, un sentido propio: el sentimiento de existir, de estar en el mundo, va unido al sentimiento de la existencia de los demás. Es propio de la persona comprometerse y el *yo* se sabe tanto

1. Marcel, Gabriel. *La filosofía concreta*, en *Obras completas*, vol.I, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 2000, p.510.

2. *Ibidem*, p.420.

más *yo*, cuanto más se desindividualiza en el mundo de los *otros*. Ser persona comporta plenitud inagotable y, en este sentido, la persona se realiza en el acto en que descubre a los demás y se entrega a ellos. Mediante la consideración del prójimo como igual y no como adversario, podemos encontrar la plenitud de la vida. Hay obstáculos por los que sentimos la tentación de ceder, pero para superarlos está la esperanza: "La esperanza es la esencia de la disponibilidad del alma comprometida en una experiencia de comunión, tan íntimamente, como para cumplir el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer".[3]

8. La esperanza auténtica es "una esperanza absoluta", para la cual resulta esencial "cuando se ha visto desengañada en el terreno de lo visible, refugiarse en un plano en el que ya no pueda sufrir desilusiones".[4] Es el arma de los inermes o, mejor, lo contrario de un arma.

9. El *otro* adquiere un rostro utilitario desde la ausencia de esperanza: "El mundo mismo tiende a aparecer como un simple taller de trabajo, y a veces como un esclavo adormilado".[5] Es un mundo hecho trizas, hecho pedazos, como un reloj roto. Sólo la esperanza lo reconforma, le devuelve la vida, con lo cual el *otro* queda redimensionado.[6]

10. El sujeto–objeto de la esperanza nunca es totalmente manifiesto. La última palabra sobre esta realidad no llega nunca. Sin embargo, a pesar de esta falta de definición, no nos vemos avocados al agnosticismo sino que la indefinición nos devuelve a la inmediatez de nuestra existencia: al mundo de la alteridad. El rostro de lo absoluto (Heidegger) o de la totalidad (Sartre) no puede ser conocido o desvelado, pero dota a la existencia de un sentido de finitud y presencialidad.

3. Marcel, Gabriel. *Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Gallimard, París, 1980, p.55.

4. *Ibidem*, p.70.

5 *Ibid*, p.92.

6. Es desde la esperanza, como eje de referencia, que uno se puede acercar críticamente al mundo humano, incluso el de la iglesia, y juzgar las izquierdas y derechas. Marcel desconfiaba por igual de ambas. Un ejemplo: "Siempre he considerado con mucha reticencia el cristianismo de derecha, siempre he considerado que corre el riesgo de distorsionar del modo más siniestro el auténtico mensaje de Cristo" (*ibid*, p.53). Marcel se refiere a su "espíritu conformista", pero añade: "Los hombres de derecha no son los únicos en monopolizar el espíritu conformista, hay un conformismo de izquierda, existen hombres de izquierda que tienen el poder en el mundo, hay gente 'bienpensante' tanto a la izquierda como a la derecha" (*ibid*, p.72).

Emmanuel Lévinas

Fue un pensador judío lituano que vivió en carne propia el drama de la segunda guerra: amigo de Gilles Deleuze y de Maurice Blanchot, criticó de manera feroz la filosofía y la tradición occidental. Exhibió esa misma alergia que Baruch Spinoza tenía por el judaísmo de su siglo, el XVIII. Creyó descubrir la traición al "rostro" (el prójimo, el hombre necesitado, el sujeto vulnerable y anónimo que demanda justicia) en los griegos, en Descartes, en Kant e incluso en Heidegger: donde este hablaba de olvido del ser, Lévinas habló de "totalidad". Como si la totalidad de la filosofía fuese un sistema de opresión al servicio de los Polemarcos, los Alcibíades y la razón de la fuerza. Bien o mal, paranoico o verídico, Lévinas utilizó un lenguaje críptico y poético, de una extraordinaria fuerza estética. En él, se cumple aquella famosa advertencia de Henri Bergson, con mucha exactitud: en todo filósofo hay uno y tan sólo un pensamiento. En Lévinas hay "vuelos en espiral como el del electrón que gravita siempre en torno de un núcleo y sólo de uno". Lévinas sólo se propuso rescatar el "humanismo del otro hombre": devolver a la viuda, al extranjero, al huérfano y al pobre, el privilegio olvidado por la modernidad, el privilegio de ser.

1. Lévinas es la principal figura de la filosofía judía de finales del siglo pasado. Fue discípulo de Edmund Husserl, heredero intelectual de Franz Rosenzweig y creador de una ética teológica de corte veterotestamentario (en este sentido, semejante a Buber).

2. En *Totalidad e infinito* escribe: "El extrañamiento del otro —su irreductibilidad al Yo, a mis pensamientos y a mis posesio-

nes— se lleva a cabo como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como *ética* [...] A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética".[1] La ética comienza en el momento en que el *tú* aparece en el horizonte de la preocupación del *yo*: cuando este descubre que su vida está complicada, entreverada, asociada a la de los demás. Este descubrimiento es, al mismo tiempo, producto de una introspección que permite distinguir lo placentero de lo bueno, como se explicará más adelante. Lévinas emplea el término espontaneidad: uno es espontáneo en sus deseos, en sus apetencias. La ética, por tanto, será una problematización del deseo. ¿Hasta dónde me es lícito actuar conforme al imperio del deseo? ¿O esto constituye más bien un movimiento contrario al temperamento auténticamente moral?

1. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995, p.67.

3. Lévinas elevó la ética al rango de filosofía primera y desplazó, con este procedimiento, a la antigua metafísica. La metafísica, pensaba, está aquejada por una antigua enfermedad: la totalidad del concepto, la tiranía que somete todas las cosas al imperio de la representación, lo dado en el modo del ver, del ιδειν, como si la esencia coincidiera con su manifestación sensible y como si fuese posible extraerla mediante un procedimiento de abstracción. "El acceso a los seres, en la medida en que se refiere a la visión, domina estos seres, ejerce sobre ellos un poder. La cosa es dato, se ofrece a mí".[2]

2. *Ibidem*, p.207.

4. El concepto es, según Lévinas, un aliado del deseo: las cosas y, sobre todo, el mundo humano, son un reflejo del egoísmo del poder, porque la conciencia en cuanto capacidad de representación no se cuestiona a sí misma. El hombre es naturalmente egoísta y su egoísmo está trasvasado al lenguaje de múltiples formas. La más significativa de ellas es la que reduce la naturaleza a algo susceptible de dominio. Para el deseo sólo existe la asimilación. En el caso del hombre, tal asimilación o apropiación constituye un afianzamiento del deseo natural. Frente a este imperio despótico, se yergue el "rostro" del *otro*: lo que hay de inasimilable en el

otro, porque suplica justicia y, por tanto, la exige. Para Lévinas toda súplica es una exigencia de restitución. Ni siquiera el homicidio puede acallar la voz del rostro, pues esta resuena en el interior del lenguaje, rompiendo sus límites, mostrando que todo lo dicho, todo lo pensado, es una simple representación, sin validez frente a la subjetividad (esa parte del *yo* que es capaz de aprender del *otro*, de someterse a su enseñanza).

5. El encuentro con el *otro* y la posibilidad de reconocerlo como tal y no tan sólo como objeto del deseo, dependen de una revelación: el acontecimiento ético que supera los límites de la totalidad. El *otro* viene al encuentro desde más allá del concepto. El *otro* supera la totalidad metafísica implantada con el concepto de esencia. Tal concepto tiene la pretensión de que el sujeto humano es "pensable" y resulta que no lo es por una razón simple: por su infinitud. O, si se quiere, por su trascendencia: "Si la trascendencia tiene algún sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento del ser —al *esse*, a la esencia—, que pasar a lo otro que el ser".[3]

3. Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.45.

6. El rostro no tiene la forma de lo "objetivo", la forma de la "presencia" que en la tradición griega tiene un sentido predominantemente "físico". En este sentido (y sólo en este), el rostro es lo *otro que el ser*. No es presencia física, diríamos nosotros, sino espiritual. Por tanto, es difícil de percibir: no se le puede abarcar con el concepto porque lo que no admite límites (οροι), no puede ser pensado (tema caro a la lógica griega). A lo sumo, se puede señalar a través del lenguaje, un poco como sucedía en el caso de san Anselmo con la idea de infinito: una idea que esta ahí, en la mente de cada hombre, sin que sea posible explicar su origen, pero sin que sea posible, tampoco, escapar a su revelación: "La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes (no cuantitativamente sino [...] al cuestionarlos). No viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello, es la experiencia por excelencia".[4]

4. *Ibidem*, p.209.

7. Lo mismo sucede con la *otreidad*, en virtud de la cual reconozco en cada diferencia a otro igual que yo: la diferencia instaura la identidad. El *otro* supone "la apertura de una dimensión nueva". Por tanto, desde la revelación que instaura su presencia, reclama un reconocimiento pleno, un más allá de la esencia (el *yo* dominador y despótico), otro modo de ser. "Pero el Otro, absolutamente Otro, no limita la libertad del Mismo, al llamar a la responsabilidad la instaura y la justifica".[5]

5. *Ibid*, p.210.

8. Así, la experiencia metafísica no tiene carácter fundamental. Lo único fundamental es la revelación del rostro. De ella depende que nuestro discurso se torne o no totalitario, que lo infinito no se convierta, como en Hegel, en algo que tiene que abarcar a su propia negación (lo finito) sino en algo que, llanamente, permanece inabarcable. La relación con el *otro* "es deseo, enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso".[6]

6. *Idem*.

9. En otras palabras —y sin emplear el lenguaje de Lévinas— la naturaleza de la experiencia ética condiciona la naturaleza de nuestro sistema de pensamiento. Si permanecemos impasibles ante las revelaciones del rostro, podremos incluso fundar un sistema fascista o totalitario en algo tan inofensivo —en apariencia— como las ideas filosóficas. Por tal motivo, la ética, para ser en verdad tal, ha de trascender a la metafísica: "Si las relaciones éticas deben conducir la trascendencia a su término es porque lo esencial de la ética está en su intención trascendente y porque ninguna intención trascendente tiene la estructura nóesis–nóema. La ética ya, por sí misma, es una óptica".[7]

7. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, *op. cit*, p.55.

10. De esto, el propio Lévinas tuvo una amarga experiencia durante la guerra, con el exterminio de los judíos. Este hecho constituye una prueba de que las ideas realmente injurian, lastiman, matan y, lo que es peor, niegan la sustancial distancia que se abre entre el sujeto y su representación.[8]

8. Esto mismo sostiene Rosenzweig cuando advierte que la verdadera fe no es algo que se tiene sino algo que *se es* (y en este sentido se opone la fe al dogmatismo, en cualquiera de las formas perversas que lo reducen a un conjunto de textos escritos y, en suma, de palabras). Véase Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p.405.

11. Lo más grave, empero, yace en que solemos asumir que nuestras representaciones del ser humano se corresponden con la realidad, porque una larga tradición nos lleva a confundir la teoría (filosófica, sociológica, teológica...) con un dato natural. Aquí se advierte la herencia fenomenológica de Lévinas:

> El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl. ¡Qué importa si en la fenomenología husserliana tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que señalan objetos! Lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive.[9]

9. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, *op. cit*, p.54.

12. No existe esta óptica ética hasta que, en lugar de clasificar al *otro* como una forma de existencia, nos tornamos dóciles ante la enseñanza recibida; hasta que, movidos por una conmoción interna, como en la ética del Antiguo Testamento, magistralmente rediviva en la obra de Rosenzweig (*Der stern der Erlösung*),[10] descubrimos que no somos, tan sólo, responsables de nosotros mismos sino, ante todo, responsables de los demás, de su fortuna o infortunio, de sus placeres o sufrimientos. De que la vida, en suma, le haga justicia al *otro* o que convierta, por el contrario, en una utopía las exigencias más elementales. ¿Cómo ocurre este descubrimiento? No sigue, al menos, la vía de la representación: el sujeto que reflexiona no es un descubridor sino un encubridor:

10. Véase Rosenzweig, Franz. *Der stern der Erlösung*, Bibliothek Suhrkamp, Baden–Baden, 1990. Sin embargo, acaso es bastante cuestionable en su interpretación de la ética cristina.

> La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía, esto es, asentarse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable. La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La

responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo anterior–a–todo–recuerdo, de algo ulterior–a–todo–cumplimiento, de algo no–presente; viene de lo no–original por excelencia, de lo anárquico, de algo que está más allá o más acá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no–lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta dónde. Allí es donde el tiempo de lo dicho y de la esencia, deja escuchar el decir pre–original, responde a la trascendencia, a la diacronía, a descarte ineludible que navega aquí entre lo no–presente y todo lo representable.[11]

11. Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser..*, *op. cit*, p.54.

A partir de esto, se puede intentar una reconstrucción del método empleado por Lévinas, que tendría la siguiente forma:

- Como punto de partida, la identidad entre ser (*esse*) e interés (*interesse*). Dice Lévinas: "El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto".[12] Al punto se ve que al establecer tal identidad, Lévinas conviene en representarse al hombre original (al igual que Thomas Hobbes) como egoísmo, puro conato de ser, mera lucha por la expropiación, la asimilación, el poder.
- Todas las propiedades del ser reducido a "interés" sufren de la misma privación: así, por la conciencia habla la voz de la esencia (la permanencia en la identidad),[13] la de la tradición y la de una historia que parece haber sido falsificada. Toda representación del mundo es culpable de complicidad. Por tanto, la libertad no es más que un instrumento de esta conciencia falsificadora. La conciencia es un modo de aprehender las cosas: tomándolas por lo que son desde el presente. Y como el presente está lleno de mistificaciones (llámese conciencia de clase, mala fe, inversión de los valores...), la conciencia es el modo por el cual el sujeto se suma (sin necesidad de culpa ni

12. *Ibidem*, p.46.

13. *Ibid*, p.61.

exculpación) a la totalidad. En efecto: semeja a una chaqueta que "por sí misma hubiera permanecido para sí, incluso en sus tendencias intencionales".[14]

14. *Ibid*, p.101.

- Por contrapartida, mi subjetividad (no mi conciencia) tiene el poder de la apelación: puede sentir y consentir, puede padecer y compadecer. Lo hace a través de algo no–presente: "Invisible separado (o santo) y, por ello no–origen, *anárquico*".[15] Ese algo, curiosamente, recibe por parte de Lévinas una designación deudora de la tradición occidental: el bien (αγαθων). Sólo que aquí las relaciones se invierten. En el pensamiento clásico, el bien es una manifestación del ser, la que conviene a la voluntad, al modo como la verdad conviene al entendimiento y la belleza al sentimiento. Aquí no ocurre así: bien y verdad están desgajados, como lo están la conciencia y la experiencia del bien. En Lévinas, la representación carece de veracidad (lo cual, por cierto y tomado a la letra, ¡hace totalmente accesorio e innecesario su propio discurso!):

15. *Ibid*, p.55.

> El bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación. El presente es *comienzo en la libertad*, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad sino que me ha elegido antes de que yo lo elija. Nadie es bueno de modo voluntario. Pero la subjetividad que no tiene tiempo para elegir el Bien y que, en consecuencia se penetra de sus rayos inconscientemente, cosa que delimita la estructura formal de la no–libertad: esa subjetividad ve reconquistar de modo original esta no–libertad por medio de la bondad del Bien.[16]

16. *Idem.*

De este modo, Lévinas rompe con la visión platónica del Bien: este no es objeto de una necesidad susceptible de satisfacción, no es el término de una relación erótica.

- Lo dicho en el apartado anterior se puede sintetizar así: el Bien platónico es objeto de la necesidad (Πορος, le llamaría Platón en el *Banquete*) y, por tanto, surge del interior. El Bien

de Lévinas es objeto de apelación y, por tanto, surge del exterior (*l'extériorité qui m'appelle*). Todo el problema de la ética de Lévinas consistirá en allegarse una exterioridad que no sea "ausencia" de sentido (pura presencia bruta del ser), ni presencia de la exterioridad sincrónica (objetivación del mundo tal como es representado y representable aquí y ahora, en mi cultura, mi historia, etcétera).

- En seguida, Lévinas advierte que hay dos modos de aprehender la realidad: el primero y más frecuente consiste en lo dicho, que no es más que la proyección de mi propia esencia (lúdica, bélica y egocéntrica) al exterior: lo dicho es asumpción, presupuesto y, en última instancia, cháchara e inautenticidad (al modo de Heidegger). Pero hay una forma pura que nos acerca a lo que en la fenomenología de Husserl constituye la "intuición fenomenológica", el conocimiento directo y prístino, libre del lustre del tiempo, libre de las engañosas superposiciones del espacio, la historia y la cultura: el aquí, el decir, la manifestación del *otro* en su más pura interioridad. Esta interioridad es no–presente e incomprensible, "bien por su inmensidad o bien por su humildad 'superlativa', o bien, por ejemplo, por su bondad, que es el superlativo mismo".[17]
- Esta interioridad es lo que Lévinas denomina rostro (*face*): rostro implica que entre el *yo* y el *tú*, contra lo que opina Buber, no se establece una relación de conciencia sino de exigencia: "Esta mirada que suplica y exige —que sólo puede suplicar porque exige— privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar (como se 'cuestionan las cosas al dar'), esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro".[18] De pronto, y sin yo esperarlo (ni comprenderlo), me veo compelido ante el *tú* a hacerle justicia, a reconocer en su modesta realidad (tanto como se quiera) un imperativo avasallador. Me sustituyo por el *otro* y "comprendo que él podría ser yo y yo podría ser él, dado que la *subjetividad* es un ser que deshace la esencia substituyéndose por el otro".[19] O, si se prefiere: "Es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensi-

17. *Ibid*, p.130.

18. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, *op. cit*, p.98.

19. *Idem*.

bilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, diacronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, a Decir y Dar".[20] El decir, esto es, su franqueza, veracidad, sinceridad, me ha descubierto un *yo* vulnerable y una sensibilidad incomunicable. No puedo abarcar al *tú* en el concepto, porque su poder no deriva de la presencia: es pretemporal, anterior a todo comienzo, anárquico.

20. Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser.., op. cit*, p.103.

- El proyecto de Lévinas consiste en buscar la experiencia ética originaria, aquella que nos devuelve la pertenencia y la responsabilidad común, el respeto y la reverencia por la vida, etc. Una metafísica no fundada en esta experiencia inconceptualizable, sería incapaz de expresar el "otro modo que ser". Y en esto Lévinas está curiosamente muy cerca de Heidegger, cuando este habla de lo no–dicho por el lenguaje y que sin embargo está en él a modo de prolegómeno y presupuesto.

13. ¿Hay que dar a Lévinas la razón en detrimento de Platón y la tradición occidental? Se puede formular una crítica del siguiente modo:

- Lévinas parte del mismo prejuicio de Heidegger (o Nietzsche): la creencia en que Sócrates y Platón logificaron el ser, reduciéndolo a la servidumbre, mediante el imperio de la representación. Es el primado de la lógica sobre la aprehensión y la revelación del ser. Un primado que se convierte en decreto, dominio, poder e imposición. El decreto que dice, desde la entraña del deseo: "Esto es así porque quiero que sea así, porque me conviene que sea así —y no es poco motivo mi conveniencia—". Claro que, en opinión de Lévinas, está disfrazado de esta manera: "No recibir nada del otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que le viene de fuera".[21] Pero esto no es verdad. Nunca se insistirá lo suficiente en que para Platón la verdadera sabiduría no consiste en crear un "sistema de la razón" sino en aunar la intuición

21. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito, op. cit*, p. 67.

poético–religiosa del ser con el discurso lógico y bien argumentado. Esta tesis se mantiene intacta ya se entienda que la relación procede del interior de uno mismo (al modo de san Agustín) o del exterior (al modo de Lévinas y una interpretación muy específica de la religión veterotestamentaria que se remonta a Baruch Spinoza y, más atrás, a la tradición talmúdica). Por tanto, se acepte o no, la tradición occidental —tesis de Lévinas— ha vinculado toda forma de espiritualidad a la conciencia, en el sentido de *ratio* o *intellectus.*[22] Es el Platón del *Fedro* el que interesa aquí: aquel que afirma que sin la μανια (el rapto de la visión contemplativa) no es posible acceder al sentido del ser. Este rapto supone la presencia de lo que Lévinas llamaría "exterioridad": una apelación al sujeto desde fuera del sujeto, como es el caso del verdadero rapto religioso. La "exterioridad" (*exteriorité*), pues, no es ajena al pensamiento platónico. El propio Lévinas lo reconoce así, cuando cita a Platón en un contexto donde habla de la proximidad del prójimo y del deber de una deuda impagable: "Bajo las especies de una condición finita, de la temporalidad que, en cuanto envejecimiento y muerte del único, significa una obediencia sin deserción".[23] Lévinas continúa: "De ahí el sentido, que no es de simple piedad, del pasaje del *Fedón* (61 c–62 e) que condena el suicidio: el ser–para–la–muerte es paciencia, no anticipación, una duración a su pesar, una modalidad de obediencia; es la temporalidad del tiempo como obediencia".[24]

■ Platón y Lévinas están de acuerdo en un punto: el ser–para–la–muerte no es, como quiere Heidegger, soledad sino obediencia y, por tanto, pasividad. Empero, lo dicho por Lévinas abre una fértil vía de estudio: cabe que, dado el carácter inconceptualizable de la experiencia ética, la fuerza con que la verdad se impone a la razón no sea la misma que aquella con que la bondad se impone a la voluntad. O, en todo caso, que la fuerza de imposición de la verdad dependa de una previa fuerza de imposición de la bondad. Esto mismo, justamente, es lo que sugiere Platón al hacer depender toda sabiduría de la vir-

22. Esta visión es demasiado simplificada, porque habría que ver, por ejemplo, la diferencia entre razón inferior (aquella que se avoca a la investigación racional bruta) y razón superior (aquella que es iluminada por la fe) en san Agustín. Asimismo, habría que considerar la teología mística de los primeros padres, por ejemplo, Orígenes, y la doctrina de los sentidos espirituales. Temas que, a todas luces, desconoce Lévinas.

23. Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser.., op. cit*, p.103.

24. *Ibidem*, p.107.

tud. Para encontrar la verdad no basta con buscar. Hay que saber buscar, diría san Agustín, y este saber buscar recibe diversas denominaciones según la facultad a la que perfeccione: si perfecciona a la inteligencia, será prudencia; si perfecciona a la voluntad, será justicia; si perfecciona a la parte irracional del alma será templanza y fortaleza.

- No hay, pues, que crear una ruptura donde no la hay. La continuidad entre dos posturas en apariencia opuestas se hace evidente tan pronto como se rebasan los límites de la superficie, las afirmaciones aisladas, desgajadas del conjunto de una obra.[25]
- Por cierto, esto sí que puede reprochársele a Lévinas: a cuenta de resaltar la sacralidad del rostro, se tornó intransigente con quienes no encuadraban en el modelo de Rosenzweig, lo cual lo hace sospechoso de incurrir en totalidad (ya no por defecto sino por exceso). El pensador de la exterioridad olvidó acaso que los extremos se tocan: la exterioridad, en la hipérbole, coincide con la totalidad.

25. Recurso típico de Lévinas.

Xavier Zubiri

Es el gran sistematizador de la tradición científica y filosófica de los últimos tres siglos: la evolución de las especies se da cita con la metafísica, y la psicología cognitiva con la antropología. Es el hombre que mira la filosofía desde la perspectiva de la ciencia, y esta desde la filosofía. Pero es también el lingüista, el filósofo de la matemática y el adorador secreto del *falsacionismo* de Karl Popper, a quien combinó con Duns Escoto. Representa un honroso intento por pensar, como Gottfried Wilhelm Leibniz y Aristóteles, la totalidad del orden del saber. Nunca se sabe muy bien de dónde procede su seducción: si de la novedad de su lenguaje o de la radicalidad de su planteamiento. A poco más de 20 años de su muerte, sigue siendo evasiva la cuestión de su altura intelectual. Pero no es poco decir que, siendo un pensador católico, ha atraído la atención y la fascinación de los filósofos seculares (conquista que pocos católicos se pueden atribuir).

1. Zubiri, de origen vasco, fue el metafísico español más importante del pasado siglo. Su antropología cuenta con importantes contribuciones al tema de la alteridad, sobre todo porque consideró el carácter "físico" que, *prima facie*, tiene la socialidad del hombre. El capítulo de la obra *Sobre el hombre* consagrado al hombre como

"realidad social", es de una enorme riqueza y requeriría un estudio pormenorizado. El presente análisis se limita a seleccionar los textos en los que explica la realidad y el surgimiento del "álter", pero es obligada una lectura mucho más atenta del capítulo y de la obra en su conjunto.

2. Mientras el hombre utiliza, modifica o adapta las cosas, lo que hace con los *otros* es convivir. Los demás hombres me afectan en una dimensión más radical que las cosas físicas. Mi vida forma parte de la vida de los demás: "De suerte que en mí mismo están ya los demás".[1]

1. Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p.224.

3. Los medievales pensaron que la unidad entre los hombres era una unidad de cooperación y los griegos sólo consideraron digna de ser atendida la unidad de cooperación en la ciudad. Pero la unidad social es más diversa: "Por un lado lo social propiamente dicho, las instituciones; por el otro, los usos, los llamados sentimientos sociales que vinculan a los hombres entre sí".[2] Esto supone algo previo: una comunidad de hombres. ¿Esta comunidad es radical?

2. *Ibidem*, p.250.

4. Zubiri parte de una consideración fenomenológica: "Antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella [...] el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida [...] los hombres estamos vertidos a los demás y son los demás los que se han entreverado e intervenido en mi vida".[3]

3. *Ibid*, p.234.

5. Además, todos los seres vivos están vertidos en un medio específicamente biótico en virtud de sus estructuras. Este fenómeno es aplicable de manera integral al hombre: este se halla vertido a un medio bióticamente humano. El niño se halla primariamente vertido a algo que es madre o hace sus veces. En la medida que está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo. Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro

con los demás. Y el encuentro no viene aquí de uno mismo sino de los demás.

6. Zubiri llama "ayuda" a "la unidad de nutrición y amparo". Esta ayuda viene de los demás, y la unidad de sensaciones y respuestas está entreverada con los demás. La tendencia a buscar ayuda se puede llamar "socorro". Por sentir constitutivamente la necesidad de socorro, el hombre está abierto al otro.

7. Todo le afecta al niño: las cosas le producen dolor, placer, inquietud; unas le afectan más que otras, le producen estados como frío o calor.

8. El niño descubre que hay cosas que son mediadoras de otras: le acercan o le alejan otras y van configurando psicobiológicamente, por la acción de los demás, su propia vida. No se limitan a suscitar estados, le van dirigiendo sus pasos. Esa es la forma como los demás están en la realidad del niño: configurándola.

9. Los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos. Me hacen "como" ellos de un modo físico y real. Configuran la realidad de mi vida y, por tanto, mi autoposesión.

10. Los *otros* están inclusos en el niño en forma de venida: es lo humano que me viene de fuera. Por ejemplo, reacciones de poco afecto o de antipatía van imprimiendo en el niño huellas profundas, que luego tendrán consecuencias incalculables.

11. El ser humano también puede recibir la impronta de otros no–humanos: es el caso de los niños–lobo.

12. Lo primero que se les da a los niños no son los otros hombres sino el sentido humano de la vida.

13. El dato primordial de lo social no son las mónadas (*yo*, el *otro*) sino lo humano.

14. La condición de lo humano y de las cosas se implican mutuamente. Las cosas "están ahí", a disposición de quien llegue a ellas, sin importar que los demás me las donen o sustraigan: es una característica suya.

15. Lo que tiene que ver con los demás es que al niño le dejen aprehender o no la cosa. Que los otros dejen o no las cosas a mi disposición es lo que les confiere su carácter de publicidad. La publicidad es la condición de las cosas que pueden ser para cualquiera.

16. La alteridad no es el problema del descubrimiento primario de los hombres sino un problema montado sobre el descubrimiento primario de lo humano, que imprime carácter a mi vida. La forma primaria de lo humano no es el *álter*.

17. El problema de la alteridad es: ¿quiénes son los hombres que se anuncian a través de lo humano?

18. Por lo pronto, los demás van produciendo sobre el niño una modificación de estados y con ello se va organizando un patrón de respuestas por su parte, en el que sin saber el gesto que resulta en su cara, realiza los movimientos que forman parte integrante del estado que le ha sido comunicado. Al repetir en mí los gestos de mi madre, es como yo percibo un estado.

19. Lo que de los demás he recibido en mí, revierte en ellos sin que salga de mí. Sin embargo, estas otras cosas no son *álter*, no son otras en la plenitud del vocablo. Tan no son otras que son *mi* padre, *mi* madre, otros que son *míos*: es el *mínimum* de alteridad.

20. Al hombre le cuesta reconocer que son los demás que yo, *otros*, en cuya interna estructura no me es dado entrar. Aquí aparece la forma radical de alteridad (la *monadización* del ego). Es una alteridad

> que no se deja a las espaldas y fuera de sí a los demás. Esa alteridad es el modo 'cada cual'. Cada cual es cada cual en lo que no tenemos un mero ego sino un yo referido a un posible tú. Esta es la triple e invariable estructura de la alteridad del alter: no como ego sino como alter que es mío [el *mínimum*]; el alter como ego [diferenciación del *yo*]; y el alter como otro ego que el ego mío [autopercepción que hace posible la percepción diferenciada del *tú*].[4]

4. *Ibid*, p.243.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Aristóteles. *Ética Nicomáquea* (Biblioteca Scriptorum Graecorum Romanorum), UNAM, México, 1985.

Buber, Martin. *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

Cicerón, Marco Tulio. *De amicitia* (*De la amistad*), José J. de Olañeta, Madrid, 1990.

Dilthey, Wilhelm. *Psicología y teoría del conocimiento*, en *Obras completas*, vol.VI, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

—— *Teoría de nuestras concepciones del mundo*, en *Obras completas*, vol. VIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Epicteto. *Meditaciones*, Aguilar, Madrid, 1970.

—— *Pláticas*, Gredos, Madrid, 1990 (otra edición: Alma Máter, Barcelona, 1965).

—— *Un manual de vida* (Sepan Cuántos), Porrúa, México, 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

—— *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

—— *Lecciones de lógica*, Anthropos, Barcelona, 1995.

—— *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Heráclito de Éfeso. *Fragmentos*, en Jenófanes *et al*, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

—— *Textos*, en Kirk, G.S; J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1990.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, ed. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2003.

—— *Elementos metafísicos de la virtud*, Orión, Madrid, 1970.

—— *Lecciones de ética*, Crítica, Madrid, 1996.

—— *Metafísica de las costumbres*, Altaya, Madrid, 1994.

Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1997.

—— *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995.

Marcel, Gabriel. *Diario metafísico*, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 2000.

—— *La filosofía concreta*, en *Obras completas*, vol.I, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 2000.

Marx, Karl. *La ideología alemana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

—— *Manuscritos económico–filosóficos* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 1980.

Marx, Karl y Friedrich Engels. *Fundamentos de crítica a la economía política*, vol.1, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

—— *Obras escogidas*, Kier, México, 1970.

Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 1994.

—— *Aurora* (El libro de bolsillo), trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1990.

—— *Genealogía de la moral* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 2000.

—— *Humano, demasiado humano II*, ed. de Féliz Duque, Akal, Barcelona, 1996.

—— *Más allá del bien y el mal* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 1994.

—— *Voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 1988.

Ortega y Gasset, José. *El corazón de Adán*, en *Obras completas*, vol.3, Alianza, Madrid, 1980.

—— *El hombre y la gente* (Sepan Cuántos), Porrúa, México, 1986.

—— *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1980.

—— *¿Qué es conocimiento?* (El libro de bolsillo), Alianza, Madrid, 1980.

Platón. *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1999.

San Agustín. *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1980.

Scheler, Max. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Caparrós, Madrid, 1996.

—— *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 2000.

—— *Ordo amoris*, Losada, Buenos Aires, 1956.

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

Alteridad. Un recorrido filosófico
se terminó de imprimir en agosto de 2007
en los talleres de Publidisa, S.A. de C.V.,
Chabacano 69, Col. Asturias, México D.F., C.P. 06850.
La edición, que consta de 750 ejemplares, estuvo a cargo de
la Oficina de Difusión de la Producción Académica del ITESO.

Juego de espejos, la alteridad es la experiencia del otro, el reconocimiento de aquel con quien se *alterna*, como interlocutor, como objeto de deseo, y a través de quien el propio sujeto se define y delimita a sí mismo. No es gratuito entonces que la historia del pensamiento humano haya encontrado en ese asombro ante la existencia de los demás, un tema central de reflexión y preocupación vital: en la suma del *tú* y el *yo* nace la que quizá sea la palabra más bella del diccionario: *nosotros*. En este pronombre se encierra el origen del amor y el conflicto, de la fraternidad y la enemistad, de la compasión y la guerra. Este libro, a través de un recorrido que parte de Heráclito de Éfeso y llega hasta Xavier Zubiri, transitando por los principales pensadores que aportaron al debate en torno a la alteridad, ofrece la oportunidad de replantear nuestra propia posición frente a los otros y de fortalecer la cohesión de ese *nos-otros*. Una revisión útil para profesores, estudiantes y cualquier persona interesada en incursionar en el campo de la filosofía.

Javier Ruiz de la Presa estudió el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Navarra. Cuenta con una larga trayectoria como profesor de filosofía y actualmente imparte cursos en la licenciatura y la maestría de Filosofía del ITESO. Se ha especializado en filosofía antigua y filosofía contemporánea. Es autor de numerosos artículos y libros sobre filosofía, música y literatura.



